SOIXANTE-HUITIÈME ANNÉE N° 1 JANVIER 1961

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

SOMMAIRE

Pages.

A. Feuillet. — La formule d'appartenance mutuelle (II, 16) et les interprétations diverses du Cantique des Cantiques..... 5

B. Renaud. — La Loi et les lois dans les livres des Maccabées..... 39

C. Spicq. — La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (*Lc* XVIII, 1-8) 68

J. Dupont, O. S. B. — TA OSIA DAVID TA PISTA (*Act.* XIII, 34 = *Is LV* 3) 91

B. Lifshitz. — Inscriptions grecques de Césarée en Palestine (Caesarea Palaestinae) *(Planches I-II)* 115

Recensions 127

Bulletin 135

PARIS

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et C^ie^, Éditeurs

RUE BONAPARTE, 90

1961

R. C. Seine n° 57B 5254

CHÈQUES POSTAUX : J. Gabalda et Cie, Cie 4589 Paris. Nota : *Prière de ne pas établir de chèques postaux au nom de : Revue Biblique, mais à celui de J. Gabalda et Cie, en spécifiant dans la correspondance que l'envoi est destiné à la R. B.*

La Revue est trimestrielle.

Elle paraît en fascicules grand in-8° de 160 pages, avec illustrations.

PRIX DE L'ABONNEMENT : Pour la France : **24 NF** Pour l'Étranger : **26 NF**

Prix du numéro séparé : 7 NF, port en plus.

Prix de l'année écoulée : 28 NF, port en plus.

Les livres envoyés pour compte rendu doivent être adressés à la Direction de la « Revue biblique », Couvent des Dominicains de Saint-Étienne. P.O.B.53. Jérusalem, zone arabe, via Amman (Jordanie).

LIBRAIRIE LECOFFRE

J. GABALDA et Cie, Éditeurs, rue Bonaparte, 90, PARIS

Collection d' « ÉTUDES BIBLIQUES »

Agapè dans le Nouveau Testament. — Analyse des textes, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 3 vol. in-8° raisin *On vend séparément :*

— TOME I. 1 vol. in-8° raisin de 334 pages ..... **32 NF**

— TOME II. 1 vol. in-8° raisin de 410 pages ..... **34 NF**

— TOME III. 1 vol. in-8° raisin de 368 pages ..... **34 NF**

Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne, par le R. P. F.-M. BRAUN, O.P. 1 vol. de in-8° raisin de XVIII-428 pages ..... **35 NF**

La Didachè, Instructions des Apôtres, par le R. P J.-P. AUDET, O. P. 1 vol. in-8° raisin de XVIII-498 pages ..... **42 NF**

Structure et Théologie de Luc I-II, par RENÉ LAURENTIN, professeur à l'Université catholique d'Angers, 1 vol. in-8° raisin de 232 pages..... **17 NF**

La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne, par ANNIE JAUBERT, assistante à la Sorbonne, 1 vol. gr. in-12 de 160 pages, avec 3 tableaux..... **7,80 NF**

Les Épîtres aux Thessaloniciens, par le R. P. BÉDA RIGAUX. O. F. M. 1 vol. in-8° raisin de XXXII -754 pages ..... **50 NF**

L'Épître aux Hébreux, par le R. P. C. SPICQ, O. P. 2 vol. in-8° raisin de IV-445 pages et de IV-457 pages. *Deuxième édition* ..... **28 NF** chaque volume.

Saint Paul. Les Épîtres pastorales, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. C. P. SPICQ, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CCVIII-417 pages..... **28 NF**

La Révélation d'Hermès Trismégiste, par le R. P. A.-J. FESTUGIÈRE, O. P. 4 vol. in-8° raisin. *On vend séparément :*

— I. L'Astrologie et les Sciences occultes, 1 vol. in-8° raisin de XIV-441 pages. *Deuxième édition augmentée de notes* ..... **18 NF**

— II. Le Dieu cosmique, 1 vol. in-8° raisin de XVII-610 pages..... **22 NF**

— III. Les Doctrines de l'Ame, 1 vol. in-8° raisin de XIV-314 pages..... **22 NF**

— IV. Le Dieu inconnu et la Gnose, 1 vol. in-8° raisin de XI-315 pages.. **22 NF**

Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, par le R. P. F.-M. ABEL, O. P. 2 vol. in-8° raisin de XV-505 pages et X-406 pages. *Deuxième édition. Se vendent séparément*..... **30 NF et 26 NF**

Réimpressions :

Synopse des quatre Évangiles, en français, d'après la Synopse grecque du R. P. LAGRANGE, par le R. P. LAVERGNE. *Nouvelle édition.* 1 vol. gr. in-12 de 275 pages avec 2 cartes ..... **6,60 NF**

L'Évangile de Jésus-Christ, avec la Synopse évangélique. par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de XV-716 pages avec 2 cartes et 29 planches hors texte. *Nouvelle édition* ..... **25 NF**

Saint Paul. Épître aux Galates, traduction et commentaire ,par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXXIV-175 pages. *Sixième édition* ..... **10 NF**

Saint Paul. Épître aux Romains, traduction et commentaire, par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin de LXXII-21-404 pages. *Sixième édition* ..... **18 NF**

Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de CXI -516 pages. *Troisième édition* ..... **30 NF**

Saint Paul. Seconde Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, O. P. 1 vol. in-8° raisin de LXXV-388 pages. *Troisième édition* ..... **27 NF**

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE-HUITIÈME ANNÉE — 1961 — TOME LXVIII.

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1961

LA FORMULE D'APPARTENANCE MUTUELLE (II, 16) ET LES INTERPRÉTATIONS DIVERGENTES DU CANTIQUE DES CANTIQUES[1]

L'exégèse du Cantique des Cantiques ne cesse de faire l'objet des plus vives controverses. Tout le monde sait qu'à son sujet les critiques se divisent aujourd'hui encore en deux camps principaux qui paraissent irréconciliables : d'une part ceux que, faute d'un nom meilleur, nous appellerons les *littéralistes*[2] et d'autre part les *allégoristes*. Les littéralistes demandent qu'on s'en tienne à la lettre du Cantique; or, disent-ils, le sens naturel du texte est uniquement l'amour humain; l'explication allégorique n'aurait été imaginée que pour les besoins de la cause, parce qu'on n'arrivait pas à concevoir comment un écrit d'apparence profane a jamais pu prendre place dans le Canon des Écritures. De leur côté, les allégoristes reprochent aux littéralistes de commenter le Cantique en faisant abstraction de son insertion dans la Bible, et aussi sans tenir suffisamment compte de *tous* les éléments du texte du poème sacré.

Même quand on a pris position publiquement sur un point qui est

[1] Indiquons une fois pour toutes au début de cette étude les commentaires qui nous ont le plus servi : K. Budde, dans *Die fünf Megillot* erklärt von K. Budde, A. Bertholet und D. G. Woldeboer, Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1898; — P. Haupt, *The Book of Canticles or the Song of Songs*, Chicago 1902; — P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques, Commentaire philologique et exégétique*, Paris 1909; — R. Dussaud, *Le Cantique des Cantiques, Essai de reconstitution des sources du poème attribué à Salomon*, Paris 1919; — H. Kuhn, *Erklärung des Hohen Liedes*, Leipzig 1926; — A. Miller, *Das Hohe Lied übersetzt und erklärt*, Bonn 1927; — G. Ricciotti, *Il Cantico dei Cantici*, Società Editrice Internazionale 1928; — G. Pouget et J. Guitton, *Le Cantique des Cantiques*, Paris 1934; — M. Haller, *Die fünf Megillot*, Tübingen 1940; — D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques*, dans *la Sainte Bible* de Pirot, t. VI, Paris 1943; — A. Robert, *Le Cantique des Cantiques* (Bible de Jérusalem), Paris 1951; — A. Bea, *Canticum Canticorum*, Romae 1953; — R. Gordis, *The Song of Songs*, New York 1954; — H. Schmöckel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden 1956; — H. Ringgren, *Das Hohe Lied*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Göttingen 1958.

[2] Nous préférons parler d'exégèse littéraliste plutôt que d'exégèse naturaliste, cette dernière expression comportant une nuance péjorative que nous voulons exclure. Par ailleurs il ne convient pas d'opposer exégèse littérale du Cantique et exégèse allégorique : les allégoristes entendent bien eux aussi exprimer le sens littéral du Cantique, celui qu'avait en vue l'auteur inspiré. L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a assigné comme but premier à l'exégèse scientifique la mise en valeur du sens littéral.

discuté [3], on doit être disposé à modifier ou pour le moins à nuancer son sentiment, si d'autres chercheurs ont fait valoir de nouveaux éléments de solution. C'est dans cet esprit qu'en toute sérénité nous voudrions reprendre l'examen de la controverse relative à l'interprétation du Cantique. Une seule chose importe : la vérité sur le poème biblique. L'amour purement humain est déjà en lui-même une très belle réalité, voulue de Dieu : est-ce lui que chante le poème biblique, ou a-t-il en vue un amour plus élevé?

Trop souvent, quand on discute sur ce sujet, on s'en tient à des généralités, et l'on fait appel à des impressions d'ensemble qui peuvent être trompeuses. Pour donner un caractère plus concret à la confrontation des deux thèses en présence, nous prendrons notre point de départ en un texte précis. La difficulté si grande qu'éprouvent les commentateurs dans l'interprétation du Cantique ne tient pas à la complexité des éléments qu'il exploite : au contraire ce sont constamment les mêmes formules et les mêmes thèmes qui sont repris. En conséquence, si l'on parvenait à établir le plus objectivement possible, et en ne faisant appel à aucun critère étranger, le sens d'un passage donné, il en résulterait une forte présomption en ce qui touche la signification générale du poème.

Telle est l'idée directrice qui est à la base des pages qui suivent. Leur but premier est de répondre simplement à la question suivante : *compte tenu de son contexte immédiat*, quelle est la signification la plus normale de la formule de possession mutuelle de Ct II 16? Nous avons fait choix de ce verset à cause de son importance : à la manière d'un refrain, il est répété, avec d'ailleurs des variantes, en VI 3 et en VII 11 [4]. En fait il exprime le thème fondamental du Cantique : le désir intense qu'ont le bien-aimé et la bien-aimée de se rencontrer définitivement et de jouir l'un de l'autre.

L'examen de ce texte nous fournira l'occasion de parler des multiples méthodes d'interprétation qui ont été proposées récemment, soit par les littéralistes, soit par les allégoristes. Redisons-le encore une fois, notre intention n'est nullement polémique; tout au contraire, nous

[3] Nous avons exprimé longuement notre sentiment sur le Cantique dans un volume de « Lectio Divina » : *Le Cantique des Cantiques, Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953.

[4] En VI 3, la formule de possession mutuelle est inversée : « Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi ». En VII 11 pareillement, mais ici à la place du second membre (« et mon bien-aimé est à moi »), on lit : « et vers moi se porte son désir », allusion à Gn III 16 *b*. Quelques rares auteurs (dont le P. Buzy) ont supposé que la formule d'appartenance mutuelle n'est pas authentique en II 16. Mais elle l'est sûrement en VI 3, et cela suffit pour notre propos. D'ailleurs les motifs qu'on a fait valoir pour attribuer à II 16 le caractère d'une glose ne sont pas valables.

voudrions recueillir précieusement tout ce qui a été proposé de valable pour éclairer le mystérieux poème d'amour.

I. — Ct II 16 et les diverses formes de l'interprétation littéraliste

Le texte de Ct II 16, que nous avons choisi comme point de départ de notre discussion, fait l'objet de traductions divergentes, même parmi les commentateurs dits littéralistes. Le premier stique n'offre aucune difficulté : *Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui.* Par contre le second stique *lui qui paît (littéralement: « le paissant ») parmi les lis* peut être *en soi* compris de deux façons. Cela vient de l'ambiguïté du verbe *râ'âh*, qui peut avoir plusieurs sens (cf. avec le français *paître* et l'allemand *weiden*). Il peut avoir le sens de mener paître, faire paître, comme dans l'ordre donné par le Christ à Pierre : « Pais mes agneaux » (Jn XXI 15). Il peut encore vouloir dire brouter, se nourrir d'herbe, pâturer, avec la plupart du temps dans ce dernier cas un complément d'objet pour préciser de quelle nourriture il s'agit (cf. Ez XXXIV 14, 18, 19); mais ce complément, qui va de soi quand il s'agit d'animaux, peut être facilement sous-entendu : cf. Is V 17; XI 17.

Il en va tout autrement si le verbe est pris métaphoriquement : alors il se construit avec l'accusatif de la personne ou de la chose qui est broutée, dévorée, consumée (sens métaphorique défavorable), ou en laquelle on trouve son plaisir (sens métaphorique favorable : *delectari aliqua re* ou *persona*) : cf. Jb XX 26 : un feu... paît (= consume) quiconque survit dans sa tente (cf. encore Mi V 5; Jr II 16); — Pr XV 14 : la bouche des insensés se repaît de folie (cf. encore Ps XXXXII, 3; Pr XIII 20; XXVIII 7; XXIX 3; XXXVII 3; Os XII 2).

Suivant l'exemple de la Vulgate *(qui pascitur inter lilia)*, la très grande majorité des interprètes littéralistes du Cantique, et même certains auteurs qui inclinent vers l'allégorie entendent le verbe *râ'âh* de II 16[b] au sens de *pasci, delectari aliqua re.* Le bien-aimé « paît parmi les lis », c'est-à-dire qu'il trouve son plaisir en une belle jeune fille dont les attraits sont symbolisés par les lis. Selon Budde[5], les lis doivent être considérés comme le complément d'objet du verbe « paître »; le bien-aimé « paît des lis », qui d'après v 13 ne sont autres que les lèvres de la jeune fille; cela veut dire qu'il se repaît de ses baisers. Haupt[6] voit dans les lis « the hair on the mons Veneris »;

[5] *Die fünf Megillot*, p. 12.
[6] *The Book of Canticles*, p. 29 n° 3 (1).

l'expression « paître parmi les lis » signifierait « découvrir la nudité » et aurait la même portée que dans Homère ζώνην λύειν ou dans Shakespeare « to break the virgin knot ». Au dire de Kuhn [7], le bien-aimé est comparé ici à un animal qui paît, comme il est comparé ailleurs à un cerf ou à un chevreuil; ces animaux sont pris par le poète comme termes de comparaison à cause de la liberté de leurs relations sexuelles qui ne sont soumises à aucune contrainte. Le sens est donc que le bien-aimé manifeste son amour à sa guise, et qu'il le donne à une femme pleine de charmes.

Les exégètes littéralistes sont dans la logique de leur interprétation d'ensemble du Cantique en comprenant ainsi la formule de II 16b. Mais est-ce là la traduction la plus normale? Certainement pas. Tout d'abord *bᵉšošânîm (inter lilia)* peut difficilement désigner l'objet dont se repaît le bien-aimé, puisque dans les cas semblables il y a en hébreu l'accusatif. Pourtant, nous l'avons dit, le verbe « paître » pris au sens de « se repaître d'une chose » peut difficilement se passer de la mention de l'objet en lequel on trouve son plaisir. Si *bᵉšošânîm* n'est pas cet objet, c'est que *râʿâh* doit garder ici son sens premier de « faire paître ».

En fait, en I 7, 8, le bien-aimé est présenté comme un berger, possesseur d'un troupeau, qu'il fait paître et met au repos au milieu de la journée lorsqu'il le conduit à l'abreuvoir, comme le font encore couramment les bergers de Palestine et d'ailleurs : « Dis mois, ô toi que mon cœur aime, où paîtras-tu (ton troupeau), où le mettras-tu au repos à l'heure de midi? » Il ne saurait y avoir ici d'hésitation : le sens de « faire paître » est garanti par la proximité du verbe *râbaṣ* à la forme causative = faire reposer. Le contexte immédiat n'est pas moins éclairant : la bien-aimée parle des « compagnons » de son bien-aimé qui sont aussi des bergers : elle ne voudrait pas s'égarer parmi leurs troupeaux. La suppression des mots « où tu pais » proposée par le P. Buzy n'est pas suffisamment fondée, la métrique hébraïque obéissant à des règles très lâches; en fait la plupart des auteurs gardent le texte sans aucun changement. Dans ces conditions, on ne devrait pas hésiter pour la traduction de II 16b.

La même conclusion est encore renforcée par l'examen de VI 2-3. En VI 2, le bien-aimé, dont on a dit auparavant qu'il a un jardin (cf. IV 12; V 1), est représenté descendant en son jardin pour « paître et cueillir des lis ». Le verbe *lâqaṭ* signifie proprement prendre dans ses mains quelque chose qui est par terre; c'est le mot couramment em-

[7] *Erklärung des Hohen Liedes*, p. 17-18 note 1.

ployé pour le ramassage de la manne en Ex XVI (une dizaine de fois), et qui dans le livre de Ruth signifie glaner; dans Lv XIX 9 et XXIII 22 *léqeṭ* veut dire glanure. Donc, plutôt qu'à un animal qui trouve une nourriture abondante en des prairies merveilleuses, le bien-aimé du Cantique est ici comparé au propriétaire d'un beau jardin qui dispose à son gré de ses richesses et y cueille des fleurs à volonté. L'expression « cueillir des lis » impose de donner à « paître » dans le même vers le sens de « faire paître », si on ne veut pas aboutir à une incohérence. Et il faut en dire autant du vers suivant qui ne fait que reprendre II 16.

La seule traduction plausible de II 16^{b} est donc bien celle des LXX : ὁ ποιμαίνων ἐν τοῖς κρίνοις. Par contre, quand en IV 5 l'auteur du Cantique compare les seins de la bien-aimée à des faons qui paissent parmi les lis, les LXX n'emploient plus ποιμαίνω, mais νέμομαι (δύο νεβροὶ... οἱ νεμόμενοι ἐν κρίνοις), ce qui une fois de plus est tout à fait correct. Dans la Bible de la Pléiade, Dhorme ne voit guère dans le Cantique qu'une collection de chants nuptiaux; cependant, pour tous les passages qui viennent d'être indiqués, sa version est celle-là même que nous défendons et qui était déjà celle des LXX : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui, lui qui *mène paître* parmi les lis... Mon bien-aimé est descendu à son jardin, vers les parterres des baumiers, pour *mener paître* parmi les jardins et pour cueillir des lis... Tes deux seins sont comme deux faons, jumeaux d'une gazelle, *en train de paître* parmi les lis. » Nous aimons nous trouver en plein accord avec une traduction dont les exégètes, d'une voix unanime, ont loué la qualité.

A vrai dire, une telle version de II 16^{b} s'accommode mal de l'interprétation littéraliste du Cantique, et c'est pourquoi la plupart des partisans de cette interprétation la rejettent. Après la mention de la possession mutuelle : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui », que vient faire le rappel de la qualité de berger du bien-aimé? Sans compter que le texte est étrange : ce n'est pas habituellement dans un parterre de lis qu'on mène paître un troupeau, surtout s'il s'agit ici, non pas de fleurs des champs, mais des lis blancs cultivés à l'époque du Christ dans la région du Liban pour la fabrication d'une huile parfumée [8].

Mais ce n'est pas là la seule objection à laquelle donne lieu l'exégèse littéraliste du Cantique. Les difficultés qu'elle soulève sont très nombreuses. Il est indispensable que nous les soulignions : on verra ainsi

[8] D'après PLINE I 63 (éd. Wellm. p. 52). Cf. P. FOURNIER, *Sicut lilium inter spinas*, dans *Ami du Clergé* 1955 p. 184-188.

que cette explication, qu'on proclame si souvent la seule obvie, fait en réalité violence au texte et est loin d'en respecter toutes les données.

Examinons en premier lieu l'opinion qui a été longtemps la plus communément reçue parmi les critiques et qui est aujourd'hui encore très répandue [9], bien qu'elle soit combattue vigoureusement par l'école cultuelle. Il s'agit de l'hypothèse qui fait du Cantique un recueil de chansons populaires exécutées à l'occasion de la célébration de noces. Ce sentiment est peu vraisemblable; c'est le moins qu'on en puisse dire.

Si le Cantique n'était qu'une collection de morceaux disparates, comment expliquer le retour constant des mêmes images, des mêmes expressions et des mêmes thèmes [10]? Qu'on songe par exemple à certaines formules remarquables reprises plusieurs fois : « paître parmi les lis » (II 16^b; IV 5^b; VI 3^b); « la plus belle des femmes » (I 8; V 9; VI 1); « celui que mon âme aime (I 7; III 1, 2, 3); « je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé » (III 2; V 6). Des espèces de refrains relient entre elles les diverses parties, avec de temps en temps des modifications dans la formulation, qui indiquent un progrès de la pensée ou de l'action : II 7 est repris en III 5; V 2; VIII 4 et VIII 5^b; — II 16 est repris en VI 3 et VII 11; — II 17 est repris en IV 6; — III 6^a est repris en VIII 5^a; — cf. encore I 3-4 et IV 9-10; I 6 et VIII 3; II 10-14 et VII 11-14; III 3 et V 7; IV 11 et V 13, etc... En raison de ces répétitions constantes, qui sont un procédé, peut-être les mots « redoutables comme des bataillons », authentiques en VI 10, le sont-ils également en VI 4. Dhorme et la Bible du Centenaire les maintiennent en ce dernier endroit; Robert et la plupart des auteurs les rejettent comme un emprunt à VI 10.

Qu'on songe encore au fait que des vocables, rares dans le reste de l'Ancien Testament, sont répétés d'un bout à l'autre du poème : *dôd* (au pluriel) au sens abstrait d'amour : I 2, 4; IV 10; V 1; VII 13; ailleurs seulement 3 fois dans l'Ancien Testament : Pr VII 18; Ez XVI 8; XXIII 17; — *dôd* au sens concret de bien-aimé : I 13, 14, 16; II 3, 8, 9...; environ 30 fois; ailleurs en ce sens dans l'Ancien Testament seulement en Is V 1 (assez fréquent au sens d'oncle); — *môr*, myrrhe : I 3; III 6;

[9] On sait que cette explication, lancée par J. G. Wetzstein (*Die syrische Dreschtafel*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, p. 170-302) a été pour la première fois appliquée systématiquement au Cantique par Budde. L'hypothèse des chants nuptiaux est particulièrement bien exposée dans E. Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Tübingen 1910 vol. II p. 356-358; — L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne-Genève-Neuchâtel 1939 t. II p. 139-148; — A. Lods, *Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, Paris 1950 p. 751-758.

[10] Dans les développements qui suivent, nous nous sommes inspiré de quelques pages excellentes de H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, p. 36-42.

IV 6, 14; V 13; ailleurs dans l'Ancien Testament seulement Ps XLV 9; Pr VIII 17; Est II 12; — *šošân* ou *šošânâh*, lis : II 1, 2, 16; IV 5; V 13; VI 3; ailleurs dans la Bible hébraïque seulement Os XIV 6 (cf. Si L 8); — *tappuaḥ*, II 3, 5; VII 9; VIII 5; ailleurs dans l'Ancien Testament seulement Pr XXV 11; Jl I 2; on traduit habituellement ce mot par pommier, qui se dit en arabe *tuffaḥ ;* mais comme cet arbre est rare dans la Palestine actuelle et que de plus les fruits du *tappuah* se caractérisent d'après le Cantique (II 5; VII 9) par une odeur capiteuse, plusieurs auteurs songent plutôt au cognassier, à l'abricotier ou encore au cédratier, dont le fruit *(étrunga, étrog)* joue un rôle dans le rituel du second Temple pour la fête des *Sukkôt*[11]; — *méged*, ce qui est précieux, exquis : IV 13, 16; VII 14; ailleurs dans l'Ancien Testament seulement Dt XXXIII 13-16.

Anormalement nombreux dans le Cantique, les *hapax* y sont l'indice d'un langage raffiné. Sept au moins d'entre eux, qui n'appartiennent pas au langage de l'amour et n'ont donc pas été amenés par le sujet traité, se rencontrent deux ou trois fois et même plus en différents endroits du poème, ce qui est un nouvel indice d'unité : *nâṭar*, garder (la vigne) : I 6; VIII 11-12, pour *nâṣar ;* dans les autres passages où se trouve ce verbe *nâṭar* (Jr III 5, 12; Na I 2; Ps CIII 9; Am I 11), il veut dire garder rancune; — *néred*, nard : I 12; IV 13-14; — *kôpher*, henné ou cypre : I 14; IV 13; — *ʿôpher*, petit : II 9, 17; IV 5; VII 14; VIII 14; *sᵉmâdâr*, bouton de fleur : II 15; VII 13; — *tammâti*, ma parfaite : V 2; VI 9; — *qᵉwuṣṣôt*, boucles : V 2, 11.

Doué d'une certaine unité littéraire et thématique, le Cantique est d'ailleurs loin de ressembler à de la poésie populaire. Sans parler des portraits du bien-aimé (V 10-16) et de la bien-aimée (VII 2-6) dont il est difficile de croire qu'ils sont pure fantaisie et dénués de toute signification, certains jeux de mots probables : *ayyâlôt* (biches) et *ṣebaôth* (gazelles) évoquant *Elohé Ṣebaôth* (en II 7; III 5; VIII 4); *môr* évoquant le Moriah (IV 6; cf. 2 Ch III 1 où le Moriah est donné comme le lieu de la construction du Temple de Salomon); les chars d'Amminadib (VI 12) évoquant la translation de l'arche de la maison d'Abinadad jusqu'au mont Sion...[12] ne peuvent être que le fait d'un lettré subtil. Les comparaisons et les images sont souvent fort belles, souvent aussi non exemptes de recherche et étranges si nous les jugeons

[11] Cf. A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, tome I, Paris 1939, p. 334-335; — F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V. T.*, in h. l.; — P. Fournier, Stipate me malis *(Cant. II, 5)* : *Pomme et pommier figurent-ils dans la Bible?* dans *Ami du Clergé* 1955 p. 434-439.

[12] Cf. R. Tournay, *Les chars d'Aminadab (Cant. VI, 12), Israël, Peuple théophore*, dan *Vetus Testamentum*, 1959 p. 288-309.

en Occidentaux; elles sont de toute façon dues à un poète authentique. La forme littéraire, les dialogues, la structure du poème témoignent certainement d'un grand art. Cet art n'est pas aussi spontané qu'on pourrait le croire au premier abord. L'évocation qui y est faite de la campagne et de la végétation printanière témoigne moins d'une vision directe des choses que d'une imagination brillante : plusieurs des essences végétales mentionnées par le Cantique sont absentes de la Palestine; le jardin de IV 13-14 est purement idéal; il est constitué par « un groupement artificiel de plantes hétérogènes, incapables de vivre côte à côte, qui n'a de valeur que poétique, comme évocation, et ne nous apporte aucun élément de connaissance scientifique[13] ».

A toutes les remarques qui viennent d'être faites, il faut en ajouter quelques autres des plus significatives. Jamais le Cantique ne célèbre le mariage comme tel, et les pères respectifs du fiancé et de la fiancée, dont l'accord était pourtant requis en cas de mariage[14], ne sont jamais nommés. Autre anomalie plus étonnante encore : alors que l'union sexuelle est si souvent et si nettement évoquée en un style brûlant d'ardeur et de désir, et parfois avec les expressions les plus hardies, pas un mot n'est dit de son fruit normal et du but que Dieu lui a assigné : la procréation des enfants. Mise à part la mention des mandragores, dont la signification n'est d'ailleurs pas parfaitement claire[15], il n'est pas fait la moindre allusion à la fécondité de l'épouse, que pourtant le reste de la Bible célèbre si souvent comme une bénédiction très spéciale de Yahvé. Dans ces conditions, on conviendra qu'il n'est guère indiqué de voir dans le Cantique un rituel de noces ou même simplement un recueil de chants populaires destinés à être exécutés à l'occasion de la célébration des noces. R. Dussaud[16] a

[13] P. Fournier, *Ami du Clergé* 1957 p. 526.

[14] S'il est exagéré de soutenir, comme on l'a fait souvent, que la jeune fille était à proprement parler achetée par son prétendant comme une marchandise, néanmoins elle n'était guère consultée, et c'étaient ses parents, surtout son père, qui décidaient du mariage. Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. I Paris 1958 p. 53-54; — W. Kornfeld, *DBS*, art. Mariage dans l'Ancien Testament, col. 905-926.

[15] Il résulte du moins de Gn XXX 14-16 qu'on leur attribuait une vertu aphrodisiaque.

[16] *Le Cantique des Cantiques*, p. 9 ss... Citons seulement ces remarques : « Le point essentiel de la théorie de Budde, celui qui supporte tout l'édifice et que précisément nous ne pouvons admettre, c'est l'identification du berger avec le roi Salomon par leur identification commune avec le nouveau marié. Si ce dernier figurait dans le Cantique avec le titre de roi, nous devrions trouver le titre de reine appliqué à la bien-aimée; or il n'est jamais question de la reine dans le poème. D'autre part, si le Cantique n'était qu'une collection de chants nuptiaux, comment admettre, puisque la langue dans laquelle il est rédigé nous prouve sa vogue à basse époque, que les anciens rabbins en aient complètement perdu le souvenir? Rabbi Akiba (mort en 135 ap. J.-C.) reproche à certains juifs de fredonner le Cantique dans les cabarets, il ne sait rien de son usage dans les cérémonies nuptiales. C'eût été, semble-t-il, un excellent argument pour légitimer son introduction dans le canon biblique » (p. 10-11).

combattu vigoureusement cette manière de voir, et sur ce point on ne peut que lui donner raison.

Tout cela, J. Winandy [17] vient de le reconnaître sans ambages, et c'est une joie pour nous de nous sentir sur tous ces points en plein accord avec lui; c'est même, selon nous, le principal mérite de son livre que de les avoir soulignés, car par ailleurs il se borne à une étude sommaire de ce texte si difficile. Dom Winandy se refuse absolument à admettre que celui-ci puisse exprimer allégoriquement l'union de Yahvé et d'Israël : les rapprochements qui ont été faits avec la littérature prophétique par A. Robert et par moi-même seraient tous forcés. D'ailleurs « nulle part dans l'Ancien Testament Dieu n'est désigné nommément comme l'époux d'Israël, pas plus que la nation ne reçoit le titre d'épouse de Yahvé; nulle part l'alliance n'est comparée formellement à un mariage » (p. 22). Les textes d'Osée, d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel auxquels on donne ordinairement cette signification n'auraient pas en réalité cette portée. Et, même s'ils l'avaient, nulle part dans l'Ancien Testament Israël ne témoigne à Yahvé un amour d'épouse.

Que veut donc dire le Cantique selon J. Winandy? Il célèbre simplement l'amour de deux jeunes gens qui paraissent être fiancés (mais non époux), et cela sans aucune intention morale ou religieuse. L'auteur n'a en vue que la beauté de l'amour humain voulu de Dieu, amour qui certes n'a rien de virginal comme le voudrait le P. Buzy, mais doit aboutir à son terme normal constamment évoqué, l'union sexuelle. Tel est le thème unique. Le mariage comme institution demeure totalement en dehors de la perspective (même s'il est admis que les noces des deux fiancés se célèbrent actuellement). Il y a là un dialogue plein de fraîcheur, plein aussi de malice parfois gaillarde, et surtout de coquetterie quand c'est la jeune fille qui parle; aimable récréation littéraire qui fait probablement l'objet d'une censure globale en Qo VII 5-6 où il est qualifié de « rire de fou » (p. 98).

Le Cantique a dû être composé tardivement sous les Lagides (319-197 av. J.-C.), dans un milieu à peu près totalement étranger à la grande tradition biblique, soit à Jérusalem, soit plutôt à Alexandrie. Plus tard un scribe l'aura attribué à Salomon, et, par des additions multiples, détourné *violemment* de son sens normal pour lui faire chanter l'amour de Salomon pour la Sagesse divine : interprétation toute artificielle d'ailleurs et qui va même à l'encontre de la conception

[17] *Le Cantique des Cantiques, Poème d'amour mué en écrit de sagesse.* Éditions de Maredsous 1960.

que les sages se faisaient de la Sagesse. Il est vraisemblable que le Cantique ainsi interpolé aura lui-même influencé à son tour les parties récentes des Proverbes, de l'Ecclésiastique et le livre alexandrin de la Sagesse. Il n'y aurait pas lieu de s'étonner de la présence parmi les écrits inspirés d'une œuvre dénuée de toute signification morale et religieuse, car tel est pareillement le cas de Pr xxv-xxix, de l'Ecclésiaste, d'Esther, de nombre de récits ou de généalogies du Pentateuque.

Nous nous sommes promis de ne pas engager de polémique inutile, mais comment omettre de souligner ici à quels moyens violents recourt Dom Winandy pour exclure de la littérature prophétique le thème du mariage de Yahvé avec Israël? Dans notre seconde partie, nous n'aurons qu'à prendre le contrepied des traductions arbitraires proposées par cet exégète pour montrer que ce thème fait bien partie de la théologie biblique la plus authentique, comme du reste à peu près tout le monde l'admet.

Il faut savoir le plus grand gré à Dom Winandy pour la netteté de sa position. Il ne recourt pas, comme on l'a fait si souvent, à des arguments sans valeur (tels que cette idée que le mariage est une chose sainte et même un sacrement) pour soutenir que le Cantique, tenu pour un simple chant d'amour humain, aurait cependant un sens religieux, alors que Yahvé n'y est jamais nommé et le mariage comme institution jamais envisagé. Il ne cherche pas non plus à superposer très arbitrairement au sens littéral humain un sens mystique que rien ne justifierait dans le texte du Cantique [18]. Peut-être oublie-t-il trop facilement, à moins qu'il ne l'ignore [19], à quelles interprétations érotiques, et parfois franchement obscènes, ont abouti d'autres commentateurs qui comme lui n'ont pas voulu voir autre chose dans le Cantique que l'expression de l'attirance mutuelle des sexes. Ces auteurs sont loin de penser comme J. Winandy [20] que cette évocation constante de l'union charnelle (abstraction faite de son but providentiel, la

[18] On peut toutefois se demander si Dom Winandy est parfaitement logique en maintenant la légitimité de l'application du Cantique aux épousailles du Christ et de son Église (p. 58 ss). Quel peut être encore le fondement d'une telle application? Non seulement l'exégèse allégorique du Cantique n'a aucune valeur et l'allégorie proprement dite du mariage de Yahvé avec Israël est inexistante dans l'Ancien Testament, mais de plus le mariage comme institution divine n'est jamais envisagé par l'auteur du Cantique.

[19] Très peu d'ouvrages sont mentionnés dans la bibliographie, et le P. Dubarle nous avertit dans la préface que l'auteur a travaillé loin des bibliothèques. C'est malgré tout un risque d'écrire sur un texte aussi difficile que le Cantique sans une connaissance suffisante de la littérature du sujet. En particulier une connaissance directe des hypothèses cultuelles aurait rendu l'auteur plus circonspect; il n'aurait pas dit aussi fermement que l'amour humain ordinaire suffit à expliquer tous les détails du Cantique. Dom Winandy paraît ignorer que le dernier commentateur allemand du Cantique, Ringgren, a formellement reconnu dans le Cantique l'existence d'attaches avec la littérature prophétique.

[20] Cf. notamment page 65.

procréation des enfants) pourra conduire de bonnes âmes à l'amour de Dieu. Mais passons [21].

Sur le plan proprement exégétique où nous entendons nous cantonner, ce qui nous paraît grave, c'est le traitement infligé au texte : à quelle cascade d'hypothèses Dom Winandy n'a-t-il pas recours pour écarter les versets qui iraient à l'encontre de sa thèse? Non content de regarder la finale du Cantique (VIII 8-14) comme une addition tardive, sentiment qui paraît effectivement s'imposer, c'est tout au long du poème qu'il croit découvrir des gloses : les deux mentions du roi de I 4 et de I 12, la description de la litière de Salomon de III 7-8, l'invitation faite aux filles de Sion de venir contempler Salomon en III 11, probablement aussi au chapitre IV les versets 4^b, 8^b, 15, ainsi que le premier verset du chapitre V qui, avoue J. Winandy (un tel aveu est d'importance), fait naturellement songer, si on ne le corrige pas, au banquet de la Sagesse de Pr IX 5 et Si XXIV, 19-21. Nous pourrions également relever plusieurs endroits où l'auteur s'éloigne de la traduction la plus normale du texte, ou encore le corrige sans motif valable.

[21] Ici nous voudrions faire une remarque de grande importance. La plupart des commentateurs indépendants n'hésitent pas à parler à propos du Cantique de poésie essentiellement érotique et y découvrent constamment des allusions sexuelles; les plus modérés souscriraient volontiers à ce jugement de A. Lods : « Ces poèmes déroutent souvent notre goût occidental par ce que nous serions tentés d'appeler leur caractère presque exclusivement sensuel » (*Histoire de la Littérature Hébraïque et Juive*, p. 746). Influencés par l'idée que le Cantique fait partie de livres saints, plusieurs exégètes croyants protestent contre cette appréciation, rejettent avec horreur les interprétations bassement érotiques et proclament le Cantique parfaitement chaste. On les comprend. Mais il faut bien voir comment la question se pose. Il est impossible de ne pas allégoriser de nombreux détails du Cantique, et alors où s'arrêter? L'union charnelle voulue pour elle-même apparaît alors comme le thème à peu près unique du poème si on s'en tient à l'amour humain. Par exemple on admet assez généralement que le vin symbolise l'amour; sur ce point Dom Winandy (cf. p. 108-117) est d'accord avec les exégètes appelés par lui allégoristes, assez improprement d'ailleurs, puisque tout le monde allégorise plus ou moins. Mais de quel amour le vin est-il la figure? Si c'est de l'amour qui aboutit à l'union sexuelle, on voit en quel sens il est tentant de préciser des passages tels que I 4, VI 3 et VIII 2, et on n'a pas manqué de le faire. Cf. par exemple sur I 4, R. Gordis, *op. cit.* p. 79. Au sujet de VII 9, W. Wittekindt écrit : « Das greifen nach den Brüsten und ihr Betasten ist ein Zeichen der Prostitution », et il renvoie au culte licencieux d'Ishtar ainsi qu'à Ez XXIII 3 (*Das Hohelied und seine Beziehungen zum Istarkult*, p. 51). Inclus dans un poème d'amour humain, un tel trait n'est-il pas choquant? A. Robert le met en rapport avec Ez XXIII 3, c'est-à-dire qu'il y voit la contrepartie des « prostitutions » du peuple choisi. La scène de v 2-9 renferme de toute évidence de nombreux détails irréels et symboliques; on a été ainsi amené pour v 4 à regarder la main comme un symbole du *phallus* et le trou de la serrure comme un symbole de la *vagina* (Haupt, Haller; Wittekindt appelle même le passage un *Phalloslied!*). La vigne que la bien-aimée n'a pas gardée (I 6) est sa virginité qu'elle a sacrifiée allégrement (Haupt, Haller etc.; cf. Dom Winandy, p. 99). Les renards grapilleurs de II 15 sont des jeunes gens qui cherchent à défloter les jeunes filles (Haupt, Haller, etc.; cf. Dom Winandy, p. 114). L'exhortation de v 1 n'est qu'une invitation gaillarde à « faire l'amour » (cf. avec hésitation Dom Winandy, p. 149) etc... Nous ne prétendons pas que toute exégèse littéraliste aboutisse forcément à l'érotisme, mais le passage de l'une à l'autre est des plus aisés. Ce serait une véritable profanation que d'appliquer au Cantique ainsi compris le mot de saint Jean : « L'amour vient de Dieu » (1 Jn IV 7).

Que le texte du Cantique non retouché paraisse souvent manquer de cohérence quand on s'en tient à l'amour humain, ce n'est pas nous qui le nierons. Il y a longtemps par exemple que l'on s'est demandé comment accorder les passages où le bien-aimé est appelé roi, ou encore nommé Salomon, avec ceux où il est décrit comme un berger. La théorie de Pouget-Guitton, qui voit dans le Cantique un drame à trois personnages : un berger, une bergère et le roi Salomon qui essaie d'introduire la bergère dans son harem, a précisément pour but d'obvier à cette difficulté [22]. Cette explication n'est pas tenable, car elle oblige à chercher dans le poème biblique des leçons de fidélité conjugale que la lettre ne suggère nullement. Du moins a-t-elle le mérite de respecter toutes les données du texte tel qu'il se présente aujourd'hui à nous. En effet, quelle que puisse être la préhistoire du Cantique, sur laquelle nous aurons à revenir, n'est-ce pas le texte actuel que l'exégète a pour tâche d'expliquer? Disons tout de suite, sans y insister, que la vraie réponse à la question posée se trouve dans la littérature prophétique : les mêmes oracles eschatologiques exploitent les deux titres de roi et de pasteur comme des qualifications messianiques presque équivalentes; en outre, dans ces mêmes oracles, notamment en Ez xxxiv, on passe très facilement de Yahvé Roi et Pasteur à son représentant humain, le Messie, pareillement Roi et Pasteur (cf. Ez xxxiv 24-25).

Il ne faudrait pas croire que le Cantique, même mutilé de ses éléments soi-disant perturbateurs, n'offre plus aucun obstacle à l'interprétation naturaliste, et c'est ici qu'il convient de prêter attention aux arguments mis en avant par l'école cultuelle. Aujourd'hui en effet il n'est plus possible de commenter le Cantique sans tenir compte de cette exégèse; née dans le sillage de Mowinckel, elle doit son origine à la prise de conscience aiguë des insuffisances de l'interprétation naturaliste, dont elle ne renie nullement d'ailleurs les explications trop souvent érotiques. Un bref aperçu sur cette nouvelle orientation de l'exégèse ne sera pas ici inutile.

En 1906 W. Erbt [23] avait proposé de voir dans le Cantique une collection d'hymnes consacrés aux noces du soleil (Šelem) et de la lune (Šelamit), et en 1914 O. Neuschotz de Jassy [24] avait rapproché le Cantique du chant funéraire de la déesse égyptienne Isis sur son frère

[22] L'explication dramatique a revêtu des forme diverses. Pour un examen interessant de cette théorie, on peut se reporter à L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. II, p. 133-139.

[23] *Die Hebräer*, Leipzig, 1906 p. 196 ss...

[24] *Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris* — Hétep, Paris.

et époux Osiris. Depuis ce temps l'hypothèse cultuelle a été reprise et transformée en tout premier lieu par deavaux snts américains, T. J. Meek [25] et W. H. Schoff [26] qui renvoient au culte de Tammuz; Meek met en outre le *dôd* du Cantique en rapport avec le dieu de l'orage, Adad. Les Allemands sont intervenus à leur tour. En 1924 E. Ebeling [27] compare le Cantique aux chants cultuels consacrés à Tammuz, le dieu aimé d'Ishtar qui meurt et renaît chaque année. L'année suivante W. Wittekindt [28] propose de voir dans le poème biblique un texte destiné aux fêtes d'Adonis-Tammuz célébrées à l'époque de Manassé dans le Temple de Jérusalem.

Depuis lors, nous avons eu les commentaires de M. Haller (1940), de H. Schmöckel (1956) et de H. Ringgren (1958) déjà mentionnés au début de cette monographie. Haller suppose que le Cantique était originairement un hymne cultuel pour la fête printanière des *Maṣṣôt* (Azymes); cette fête était déjà observée par les Cananéens, et on y récitait des litanies en l'honneur d'Astarté (la bien-aimée) et de Baal (l'amant). Schmöckel explique entièrement le Cantique par le mythe de Tammuz et d'Ishtar; à partir de ce présupposé, il bouleverse même complètement le texte actuel pour restituer l'ordonnance primitive. Sans aller si loin, Ringgren estime lui aussi que nombre de passages du poème biblique s'expliquent au mieux par la référence à Tammuz et à Ishtar.

Cette école cultuelle a influencé considérablement la manière moderne d'aborder l'étude du Cantique ainsi qu'on peut s'en rendre compte en se reportant aux introductions classiques à l'Ancien Testament [29]. Il n'est que juste de reconnaître que cette méthode d'interprétation, qui déconcerte souvent par l'accumulation d'hypothèses plus que hardies, s'appuie sur des singularités du texte biblique, que l'école naturaliste est tout à fait incapable d'expliquer. Il en va ainsi par exemple des nombreuses images guerrières appliquées à la

[25] *Canticles and the Tammuz Cult*, dans *American Journal of Semitic Languages*, XXXIX 1922-23 p. 1 ss; *Babylonian Parallels to the Song of Songs*, dans *JBL*, XLIII 1924 p. 245 ss; *The Song of Songs and the Fertility Cult*, dans *The Song of Songs, A Symposion*, ed. par W. H. Schoff; cf. *infra*.

[26] *The Song of Songs, A Symposion* by Margolis, Montgomery, Edgerton, Meck, Schoff, Philadelphia, 1924.

[27] Communication dans *ZDMG*, LXXVIII 1924 p. lxvii ss.

[28] *Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult*, Hannover 1925.

[29] Cf. par ex. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, Tübingen 1934 p. 533-534; A. Weiser, *Einleitung in das A. T.*, Stuttgart 1939 p. 249; A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhagen 1948 vol. II p. 181-182; Sellin-Rost, *Einleitung in das A. T.*, Heidelberg 1950 p. 168 etc... Cette explication a été très durement critiquée par H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament*, London 1952 p. 206-232 et par W. Rudolph, *Das Hohe Lied im Kanon*, dans *ZAW* XVIII 1942-43 p. 189 ss.

bien-aimée : IV 4; VI 4, 10; VII 1 (Ishtar était vénérée comme déesse de la guerre), ou encore de l'invitation à fuir du Liban et de l'Antiliban : IV 8; donnée qui a été rapprochée du culte d'Adonis [30]. Notons au sujet de ce dernier texte comment Dom Winandy (p. 124) l'escamote par un véritable tour de passe-passe : le Liban serait un symbole de Jérusalem, et l'Antiliban ne serait nommé que pour les besoins du parallélisme et pour dérouter le lecteur!

Une anomalie patente du Cantique, que suppriment *ipso facto* les hypothèses cultuelles, c'est l'absence totale du nom divin. Que dans un écrit où sont racontés des événements qui rehaussent la gloire du peuple de l'alliance, Yahvé soit rarement mentionné, ou même pas mentionné du tout (ce dernier cas est celui du T. M. d'Esther), que son nom soit pareillement presque absent de certaines parties didactiques de la Bible où l'enseignement est d'ordre humain et s'apparente à la sagesse internationale de l'Ancien Orient, on se l'explique sans trop de peine. Il en va autrement pour un livre comme le Cantique, expression *directe* de la mentalité hébraïque. En effet les Hébreux, comme les autres Sémites d'ailleurs, sont profondément religieux; ils associent la Divinité à tous les événements de leur vie et à l'expression de tous leurs sentiments. C'est ce dont les Psaumes témoignent éloquemment. Que le Cantique, œuvre lyrique comme le Psautier, soit en quelque sorte laïque et ne fasse jamais intervenir Yahvé, voilà qui est proprement étrange.

Schmöckel [31] et Ringgren [32] soulignent tour à tour une autre anomalie tout à fait extraordinaire du poème biblique, contraire à la réalité et surtout à la réalité orientale : presque partout c'est la bien-aimée qui a l'initiative et cherche le bien-aimé. Dans les poèmes d'amour égyptiens, amoureux et amoureuses expriment leurs désirs passionnés en un langage souvent très proche de celui du Cantique, mais alors l'amante manifeste beaucoup plus de réserve : elle attend patiemment que son ami vienne la chercher et ne peut que se désoler et l'appeler s'il s'éloigne ou ne revient pas. Dans le Cantique les rôles

[30] Cf. A. BERTHOLET, *Zur Stelle Hohes Lied IV, 8*, dans *Baudissin Festschrift*, 1918, p. 47-53.

[31] *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, p. 87 : « Die Führung in diesem Liebesbunde hat die Frau, in einer Weise, die für die Bauernbraut unvorstellbar ist — einer der am schwersten wiegenden indirekten Beweise für die mythisch-kultische Erklärung. » Cf. aussi p. 62, 69, 75, 87, etc...

[32] *Das Hohe Lied*, p. 3 : « Hier fällt auf, dass die Braut fast durchgehend die Initiative behält, was in einen profanen Liedersammlung unerklärt bliebe, was sich aber von selbst ergibt, wo es sich um Ishtar handelt. » Ringgren cite encore comme traits importants difficiles à expliquer si l'on s'en tient au plan de l'amour humain : les descriptions du printemps, que Dom Winandy lui-même, par une inconséquence étonnante, rapproche avec insistance des descriptions prophétiques de la nature rénovée (p. 34-37 : les allusions à des festins ou à des processions (que Dom Winandy supprime ou détourne de leur sens obvie).

sont en quelque sorte renversés. Et que dire des deux excursions nocturnes de la bien-aimée à la recherche de son bien-aimé (III 2-4; V 6-8)? Le P. Joüon avait déjà écrit à ce propos : « Je défie les exégètes de trouver quelque chose qui soit comparable à cela dans la poésie orientale. Une telle recherche faite par la bien-aimée est absolument à l'envers des mœurs courantes, et surtout des mœurs orientales [33]. »

L'hypothèse cultuelle naturiste explique ainsi ce phénomène : en hiver le dieu de la végétation figuré par un homme est censé mort et descendu aux enfers; la déesse (représentée par une femme), qui s'est mise à sa recherche, remonte avec lui du séjour des morts et s'unit à lui, ce qui explique le renouveau de la nature au printemps. Ct II 16 est interprété à partir de cette donnée générale, et la phrase « il se repaît parmi les lis » (c'est ainsi que l'on continue de traduire le texte) est appliquée à l'union sexuelle du dieu de la végétation (Tammuz, Adonis, Baal) avec la divinité tellurique. Précisément les anémones et les lis étaient liés au culte de Tammuz, et on plantait des jardins en l'honneur d'Adonis [34].

Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion des théories cultuelles. Tout n'en est peut-être pas à rejeter, et Schmöckel reproche non sans raison à H. H. Rowley de les répudier *a priori*, sans tenir suffisamment compte des difficultés du texte, qu'il faut pourtant expliquer [35]. En tout cas il nous paraît tout à fait légitime de poser le problème de la préhistoire du Cantique, ne fût-ce que pour rendre compte de son caractère déconcertant, évident pour tous, même et surtout pour qui en admet la portée allégorique. Peut-être, comme le soutient Haller, le Cantique n'est-il pas sans rapport avec le rituel cananéen, tout comme la fête des Azymes pourrait avoir été originairement empruntée aux Cananéens [36]. Mais ce n'est là qu'une hypothèse indémontrée et sans doute indémontrable, et qui de plus se heurte aux objections faites par R. Gordis [37]. De deux choses l'une en effet : ou bien le rituel païen aurait été conservé sans modification dans le poème biblique : comment expliquer alors que celui-ci ne fasse jamais allusion à la mort du dieu, aux lamentations sur sa mort, à la mort de la végétation? Ou bien le rituel a été transformé à partir

[33] *Le Cantique des Cantiques*, p. 65.
[34] Cf. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911 pp. 80 et 129; Schmöckel, *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, p. 87-88.
[35] *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, p. 4-5.
[36] Le P. de Vaux admet cette possibilité; cf. *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. II Paris 1960 p. 392.
[37] *The Song of Songs*, p. 7-8.

du culte de Yahvé : comment se fait-il dans ces conditions que le nom de Yahvé soit absent du Cantique?

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ces objections, les théories cultuelles ont souligné un fait qui ne devrait plus être remis en question : *le simple recours à l'amour humain est radicalement incapable de rendre compte du texte actuel du Cantique.* Et s'il était besoin d'une preuve supplémentaire de cette incapacité, l'essai de Dom Winandy, avec ses corrections ou ses mutilations textuelles ainsi que ses interprétations arbitraires, vient de l'administrer d'une manière qui, espérons-le, sera décisive.

II. — Ct II 16 et l'interprétation prophético-allégorique

Il est deux manières différentes de rattacher le Cantique à la littérature prophétique. Plusieurs exégètes se contentent de voir dans le poème biblique pris dans son ensemble une parabole relative à l'union conjugale de Yahvé avec le peuple choisi. D'autres commentateurs estiment que même les détails du texte sont à interpréter allégoriquement à partir de ce thème.

Mais avant toute discussion une question préalable se pose : est-il vrai que les prophètes ont usé de la figure du mariage pour exprimer l'alliance de Yahvé avec Israël? Comme ailleurs nous avons traité longuement des textes prophétiques qui développent ce symbole et peuvent être considérés comme la source du Cantique, nous nous contenterons de renvoyer à cette étude [38]. Cependant il convient que nous disions un mot de la traduction et de l'interprétation de quelques-uns de ces passages, puisque Dom Winandy a essayé de les détourner de leur sens obvie, qui est d'ailleurs généralement reconnu.

En Os II 9, 18, les mots « mon mari » ne peuvent se rapporter qu'à Yahvé, et non au roi humain, qui ne joue aucun rôle dans le contexte immédiat. En Os II 21, 22, la traduction « je te fiancerai à moi » est la seule conforme au contexte. Is L 1 nie le divorce, et suppose donc la permanence de l'union conjugale entre Yahvé et la nation élue. C'est à notre avis un véritable contresens que de faire intervenir en Is LXII 5 les juges et les chefs du peuple (les *élohim*); il ne faut donc pas comprendre : « comme le jeune époux se réjouit de son épousée, ainsi *tes élohim* se réjouiront à ton sujet », mais bien plutôt : « ainsi *ton Dieu* se réjouira à ton sujet ». En vertu de la miséricorde

[38] *Le Cantique des Cantiques*, Étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse, p. 140-192.

divine, le remariage de Yahvé avec Israël (= la nouvelle alliance) est présenté comme une première union.

Dans tous ces passages nous avons la joie de nous trouver en plein accord, non seulement avec la Bible de Jérusalem, mais encore avec la Bible de la Pléiade, que personne ne soupçonnera d'être influencée par des préjugés dogmatiques. Soutenir que ces traductions sont impossibles, parce qu'il est impensable que les prophètes aient traité Yahvé comme l'époux ou le fiancé de la nation choisie, et déclarer ensuite que le bien-aimé du Cantique ne saurait être Yahvé, parce que jamais dans l'Ancien Testament Yahvé n'est appelé l'époux d'Israël, n'est-ce pas là un cercle vicieux?

Reste l'oracle important et difficile de Jr xxxi 33. Il n'est nul besoin de le corriger, et là encore le sens le plus normal est celui qu'indique Dhorme (et pareillement A. Gelin dans *BJ*) : « La femme (littéralement la femelle) tourne autour de l'homme [39]. » La grande nouveauté créée sur la terre par Yahvé lors de la restauration eschatologique d'Israël, c'est que le comportement habituel d'un sexe vis-à-vis de l'autre est en quelque sorte renversé. Tout se passe donc comme dans le Cantique : au lieu que ce soit l'homme qui recherche la femme, c'est la femme qui recherche l'homme, et tout cela est à comprendre sur le plan de l'allégorie matrimoniale Yahvé-Israël. Il faut citer ici la note suggestive de Dhorme, dont la crudité répond à celle du texte original : « Le sens propre est que ce n'est plus l'homme, le mâle, qui cherche à circonvenir la femme, la femelle, mais bien plutôt la femme qui tourne autour de l'homme. La conversion, le retour au pays aura pour effet de ramener la Vierge d'Israël à son Dieu, qui est son fiancé, son époux [40]. »

La littérature prophétique fournit donc une première base très solide pour une application du Cantique aux rapports de Yahvé avec Israël. Le P. Lagrange [41] avait reconnu ce fait, et on n'a pas le droit de lui prêter une simple concession de *fair play* qui ne représenterait

[39] Le Poël *tesôbêb* (de *sâbab*) signifie « entourer », ce qui pourrait s'entendre au sens moral : entourer de soins, protéger. D'où la traduction de l'ancien Lexicon de Gesenius : *mulier tuetur virum*. Mais cette interprétation banale ne convient nullement au contexte, et ici c'est le sens sexuel qui s'impose à cause des deux mots *gâber* et *neqâbâh* qui soulignent crûment l'opposition des sexes.

[40] *Bible de la Pléiade*, vol. II p. 344-345 note 22. Ce texte de Jérémie est éminemment suggestif. Appliqué aux relations humaines amoureuses, il serait choquant, ne fût-ce qu'en raison de sa crudité; qu'on l'entende ainsi et qu'on conçoive un poème entier qui en orchestre la donnée, nous avons alors le Cantique compris comme une œuvre érotique. Qu'on lui donne le sens religieux sublime qu'il revêt de toute évidence dans le contexte de Jérémie, et qu'on fasse de cette idée l'objet d'un poème entier, nous avons cette fois-ci le Cantique tel que nous le comprenons, c'est-à-dire lu en fonction de la littérature prophétique.

[41] *RB* 1909 p. 473-474.

pas sa pensée profonde [42]. Il reste vrai qu'à notre avis, si on s'en tient à cette donnée générale, l'interprétation prophétique du Cantique ne paraîtra pas suffisamment fondée. Il n'est pas possible du reste que les détails soient tous dénués de signification, et celle-ci est à chercher dans les mêmes sources bibliques, et non ailleurs : comment par exemple être convaincu par l'explication du P. Buzy [43], qui en Ct II 16 fait des lis un symbole de l'amour *virginal* des deux fiancés?

A priori du reste l'hypothèse d'une allégorie, ou du moins d'une parabole fortement allégorisante est plus plausible que celle qui voudrait voir dans le Cantique une parabole à l'état pur (ou presque) : avec une prédilection de plus en plus marquée, les juifs ont cultivé l'allégorie et le midrash; c'est ainsi que la littérature qumrânienne fournit de nombreux exemples d'allégories, parfois très subtiles; en revanche elle ne nous offre aucune parabole [44].

En partant de la littérature prophétique, nous allons maintenant essayer d'interpréter les diverses données impliquées par Ct II 16, en ayant soin de rattacher ce verset à son contexte immédiatement antécédent et subséquent. Rappelons-le, la seule traduction acceptable du verset est celle des LXX et de Dhorme : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui, lui qui mène paître (son troupeau) parmi les lis. »

[42] C'est ce que fait Dom Winandy, p. 16.

[43] *Sainte Bible* de Pirot, t. VI p. 341 : « C'est un bonheur de lis, un amour virginal. » Cf. pareillement F. Ruffenach, *Canticum Canticorum exegetice enarratum*, Romae, 1932, p. 56-57. Ce n'est que tardivement, dans le christianisme, que le lis a été tenu pour un symbole de la virginité.

[44] Le Document de Damas est rempli de passages allégoriques, souvent fort obscurs. Alors que les textes de Qumrân ne contiennent aucune parabole véritable, on relève dans les Hymnes les allégories de l'enfantement (III 7-12 et V 30-31), du navire (III 6, 13-18; VI 22-24; VII 4-5), de la forteresse (III 7-13; VI 25-35; VII 18-19; VIII 5-14), de la fontaine (VIII 16-27); Cf. J. Carmignac, dans Carmignac et Guilbert, *Les textes de Qumrâm traduits et annotés*, tome I, à paraître. Ces allégories étaient peut-être limpides pour les contemporains de l'auteur, mais aux exégètes modernes elles apparaissent pleines de subtilités : qu'on en juge par leurs différences d'interprétation pour les colonnes III et VIII! Il convient donc de ne pas abuser de la remarque, d'ailleurs juste, du P. Lagrange : « Une allégorie, quand bien même elle aurait pour objet les choses divines, si elle est perçue par son auteur, si elle est le but qu'il poursuit, cette allégorie doit être intelligible, ou bien l'auteur inspiré a complètement manqué son but » (*RB* 1909 p. 473). Convenons qu'il règne dans le Cantique *une certaine ambiguïté*, comme si l'auteur s'était appliqué à donner constamment au lecteur l'illusion de scènes d'amour humain (tout en indiquant par certains traits qu'il s'agit de tout autre chose). Cette forme littéraire n'est pas aussi insolite qu'on pourrait le croire. Ricciotti (*Il Cantico dei Cantici*, p. 124, ss.) cite des exemples d'allégories ambiguës empruntées aux poèmes amoureux d'Ibn al-Farid (1182-1235); il allègue également des textes de la littérature gréco-latine : le fragment 70 d'Anacréon (dans Hiller-Crusius, *Anthologia Lyrica Graeca*, Lipsiae, 1911, p. 227), qui pourrait s'appliquer d'un bout à l'autre à une vraie pouliche, alors que nous savons qu'il vise une femme voluptueuse; l'Ode bien connue d'Horace : *O navis, referent in mare te novi fluctus...* (I, 14), que de bons connaisseurs du poète latin ont prise pour une évocation d'un navire réel endommagé par la mer; or le navire en question est la République Romaine, le port Auguste, le mât rompu par le souffle de l'Africus *(malus celeri saucius Africo)* Pompée, etc...

Le premier stique « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui » pourrait fort bien, pris en soi, n'exprimer que le désir ou l'extase d'une amante ordinaire. Ce qui fait soupçonner que l'auteur songe à autre chose, c'est que sa formule est calquée sur celle de l'alliance, qu'on trouve surtout dans le Deutéronome et chez les prophètes : « Vous serez mon peuple, et je serai votre Dieu » (Dt XXVI 17-19; XXIX 12; Os II 25; Jr VII 23; XI 4; XXIV 7; XXXI 3; XXXVI 28...).

Cependant cette ressemblance n'a au fond rien de surprenant et ne permet aucune conclusion ferme : le mariage n'est-il pas lui-même une alliance, et depuis Osée l'alliance de Dieu avec Israël n'a-t-elle pas été fréquemment comparée à un mariage? Pour signifier que Yahvé abandonne son peuple, Osée se sert d'une expression qui pourrait bien avoir été une formule usuelle du divorce : « Elle n'est plus ma femme, et moi je ne suis plus son mari » (II 4). Dans ces conditions, nous voulons dire en raison de cette parenté étroite (sur le plan du langage) et de cette communication entre les deux domaines : celui de l'amour conjugal et de celui de l'alliance, on ne peut décider ici, sans faire appel à d'autres indices tirés du Cantique lui-même, si l'auteur a en vue des fiancés (ou des époux) ordinaires, ou au contraire Yahvé et son épouse symbolique.

Les indices requis, le stique suivant nous les fournit. Pour le moment, nous laisserons de côté la mention des lis pour concentrer toute notre attention sur cette caractéristique du bien-aimé : « Il fait paître (son troupeau). » Quel rapport peut-il bien y avoir entre ce trait et la formule de possession mutuelle : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui? » C'est ce qu'on ne voit guère. C'est pourquoi tant de commentateurs proposent de comprendre que le bien-aimé « se repaît » de la bien-aimée, trouve en elle son plaisir. Mais, encore une fois, le texte ne dit pas cela; il associe paradoxalement la possession mutuelle des deux amants et la fonction de pasteur exercée par le bien-aimé. Pour quel motif?

Seule la littérature prophétique nous fournit la clé de cette énigme. La formule d'alliance : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu », qui peut légitimement être rapprochée des paroles du Cantique : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui », a la plupart du temps dans la littérature prophétique une portée eschatologique : elle fait partie des descriptions de l'ère de grâce, car l'instauration de rapports parfaits d'amitié entre Dieu et son peuple est la condition *sine qua non* de la félicité messianique : cf. Os II 20-25; Jr XXIV 6-7; XXXI 31-34; Ez XXXVI 23-28; Za VIII 7-8; XIII 9... Or, il est à peine besoin de le

rappeler, l'image de Yahvé bon pasteur est, elle aussi, eschatologique : Is XL 11; XLIX 9-10; Jr XXIII 3-4; XXXI 10; Ez XXXIV... D'une part on espère que Yahvé restaurera le peuple avec lequel il a conclu jadis l'alliance du Sinaï et qu'il renouera avec lui des relations d'amitié : il sera enfin dans toute la force du terme le Dieu d'Israël, et Israël se conduira vraiment comme son peuple. D'autre part on escompte que Yahvé reprendra en main, comme un bon pasteur, son troupeau malheureux et dispersé : *ce ne sont là que deux expressions différentes de la même aspiration eschatologique.* Si l'on s'en tient au plan humain, quand le bien-aimé se donne à sa bien-aimée, il ne fait pas paître son troupeau; il en va autrement dans la littérature prophétique : Dieu se donne à son peuple en se faisant son pasteur. Étant donné ce que nous disent les prophètes exiliens et postexiliens (Jérémie, Ézéchiel, Is XL-LV), ce n'est pas subtilité excessive que de préciser davantage encore : c'est parce que Yahvé fera paître son troupeau, la nation choisie, que celle-ci pourra enfin déclarer en toute vérité : Yahvé est mon Dieu, et je suis son peuple.

Mais nous avons mieux encore : en fait ces deux données sont souvent unies dans les oracles prophétiques. Le texte le plus frappant pourrait bien être la finale de l'allégorie d'Ézéchiel sur les mauvais pasteurs et le bon pasteur : « Ils sauront que moi, Yahvé, leur Dieu, *je suis avec eux*, *tandis qu'eux seront mon peuple*, la maison d'Israël, oracle d'Adonaï Yahvé. *Vous mes brebis*, *brebis de mon pâturage*, vous êtes des hommes; moi, je suis votre Dieu, oracle d'Adonaï Yahvé » (XXXIV 30-31). Le rapprochement que nous opérons entre ce texte et Ct II 16 paraît d'autant plus indiqué que déjà, au début du poème, quand la bien-aimée exprime la crainte de se perdre, *d'errer* en vagabonde [45] et demande à son bien-aimé où *il fera paître* son troupeau, où *il le fera reposer* (I 7), les termes qu'elle emploie font songer au même oracle du fils de Buzi : « Mes brebis ont été dispersées faute de berger... Mes brebis ont *erré* par toutes les montagnes... C'est moi qui *ferai paître* mes brebis, c'est moi qui les *ferai reposer* » (XXXIV 5, 6, 15).

[45] Nous traduisons sans hésiter : « pour que je ne sois pas comme (une femme) errante », en lisant *keʿōʿāyāh* ou *keʿōʿiyyāh*, comme le suggèrent plusieurs versions : Peshitta, Vulgate, Symmaque. Traduction latine de A. Bea : *Ne velut errabunda sim.* Ce n'est pas là une correction arbitraire du texte hébreu, pour les besoins de la cause allégorique : la leçon du T. M. *Keʿōṭeyah* (comme une femme qui se voile) n'offre aucun sens dans le contexte, et la traduction de la Bible de la Pléiade (« comme celle qui se cache ») s'éloigne ici de son exactitude habituelle sans pour autant donner un sens satisfaisant. Notre lecture est solidement appuyée par les versions; aussi est-elle acceptée même par des auteurs qui n'admettent pas l'interprétation allégorique : Bible du Centenaire : « pourquoi aurais-je l'air de rôder? »; — Kautzsch : « warum soll ich eine Landstreicherin scheinen? »; — Gordis : « Why should I be a wanderer? » etc...

Ézéchiel, et pareillement le Cantique, apportent une modification significative à la formule ordinaire de l'alliance. Dans la manière traditionnelle de présenter celle-ci, une condition est incluse : si vous consentez à être mon peuple, je serai à mon tour votre Dieu. Mais la nouvelle alliance prédite par les prophètes doit être d'abord l'œuvre de la bonté divine : Dieu commencera par se donner, et c'est sa miséricorde qui constituera le nouveau peuple. C'est pourquoi le fils de Buzi renverse l'ordre des expressions et écrit : « Ils sauront que c'est moi, Yahvé, qui suis avec eux, et que, eux, ils seront mon peuple... Vous, mes brebis... » Pareillement l'auteur du Cantique écrit : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui. » C'est Jérémie, semble-t-il, qui a lancé cette conception nouvelle, où la pleine initiative est réservée à la bonté divine qui pardonne : « Voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-ci, oracle de Yahvé. Je mettrai ma loi au-dedans d'eux-mêmes et l'écrirai sur leurs cœurs. *Alors je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple* » (XXXI 33).

Nous avons allégué Ez XXXIV 30-31 comme un exemple particulièrement net de l'interpénétration des deux thèmes eschatologiques de la possession réciproque et du pasteur. Mais maints autres textes du même genre pourraient être cités. En Jr XXXI, on lit d'une part : « Je serai le Dieu de tous les clans d'Israël, ils formeront mon peuple » (v. 1), et d'autre part quelques versets plus loin : « Celui qui dispersera Israël le rassemblera comme un pasteur son troupeau » (v. 10) : *les deux prédictions sont équivalentes.* Même équivalence en Ez XXXVII 23-28, où le bon pasteur est prophétisé au v. 24, et l'alliance nouvelle aux vv. 23, 27-28; ou bien encore dans ces paroles du Ps XCV : « Il est notre Dieu, et nous sommes le peuple de son pâturage, le troupeau que sa main conduit » (v. 7). Le Quatrième Évangile nous fait assister à l'aboutissement chrétien de ce thème : « C'est moi qui suis le bon pasteur; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent » (X 14); en ce texte johannique, les relations réciproques de l'alliance nouvelle sont formulées en un langage pastoral; pour expliquer la réciprocité de connaissance, il n'est certes guère indiqué de recourir, comme on le fait souvent, à la mystique hellénistique; il n'est que de se souvenir des antécédents de l'Ancien Testament, et tout particulièrement de Ct II 16 (union de la formule d'alliance et du thème du pasteur) [46].

[46] Ce rapprochement est d'autant plus indiqué qu'ici « la connaissance mutuelle signifie autre chose qu'une simple connaissance : un rapport d'intimité et de solidarité ». Cette excellente remarque est de J. Dupont qui ajoute : « La notion de connaissance que suppose saint Jean est celle que l'on trouve habituellement dans l'Ancien Testament. Une influence hellénistique a-t-elle joué sur Jn X 15? En tout cas, aucun des traits que M. Bultmann propose pour reconnaître l'empreinte de l'hellénisme sur la notion johannique de connaissance

La bien-aimée dit que son bien-aimé fait paître son troupeau *parmi les lis*. Cette mention des lis a fort intrigué les commentateurs. Qu'elle soit symbolique, comme l'est déjà le personnage du berger, on n'en saurait douter : un vrai pasteur conduit son troupeau en de bons pâturages, et non en des parterres de lis. Le trait est aussi irréel que celui d'Is XLIX 9, où est décrit le retour des captifs avec à leur tête Yahvé : « Sur toutes les routes ils paîtront, sur toutes les hauteurs seront leurs pâturages. » Que les lis du Cantique nous plongent dans la même ambiance eschatologique, c'est ce que suggère l'oracle suivant d'Osée :

> Je serai comme la rosée pour Israël,
> Il croîtra comme le lis,
> Il poussera des racines comme le Liban.
> Ses rejetons s'étendront au loin
> Il aura la magnificence de l'olivier,
> le parfum du Liban.

En Ct II 16, la mention des lis fait suite à une magnifique description du printemps palestinien (II 11-13), qui, comme le reconnaît Dom Winandy lui-même (sans paraître se douter des conséquences qu'implique cette concession), offre des analogies certaines avec les tableaux prophétiques de la Palestine restaurée, en particulier avec l'oracle d'Osée qui vient d'être cité. Dès lors ne convient-il pas de voir dans les lis du Cantique un motif eschatologique du même genre que les lis d'Osée XIV 6? Le bien-aimé fait paître son troupeau parmi les lis, cela veut dire que Yahvé gouverne en bon pasteur le peuple de Dieu restauré : parce que la nation choisie vit en amitié avec son Dieu, la Terre Sainte est devenue comme un nouveau paradis terrestre, un jardin couvert de lis, conformément à une conception constante des prophètes, qui nous montrent le monde matériel mis en quelque sorte au service de l'homme, quand l'homme accepte de son côté de servir son Dieu.

En Ct II 1-2, c'est la bien-aimée qui s'appelle elle-même ou est appelée par son bien-aimé un lis : le lis des vallées, un lis parmi les épines. Là encore l'image a la même portée eschatologique. Osée avait identifié Israël restauré à un lis (XIV 6 : « il croîtra comme le lis »), tandis qu'il décrivait Israël châtié par Yahvé comme une terre desséchée, rendue pareille à un désert (II 5). Le langage de l'auteur du Cantique s'explique par cette tradition : il contemple le peuple choisi

ne se retrouve dans notre texte. » *Gnosis, La connaissance religieuse dans les Épitres de saint Paul*, Louvain-Paris 1949 p. 61-63.

restauré en songeant en même temps comme les prophètes (cf. par ex. Os II 23-25; Jr XXXI 12-13; Ez XXXIV 13-14, 25-28; XXXVI 30 ss.) à la végétation luxuriante qui doit couvrir la Terre Sainte transformée en Eden (c'est le mot d'Ez XXXVI 35, répété en Is LI 3). Chercher dans les lis du Cantique une allusion à la chasteté ou à l'humble condition de la bien-aimée (cf. plusieurs commentateurs catholiques), ou encore à ses charmes physiques, voire à certaines parties de son corps (cf. l'exégèse naturaliste), ce sont là des fantaisies qui n'ont pas d'appui dans l'Écriture. Expliquer la juxtaposition des images du pasteur et des lis en recourant à Adonis (ou Tammuz), à la fois berger et dieu de la végétation (cf. les théories cultuelles), ce ne peut être là non plus une explication valable pour le texte *actuel* du Cantique, qui est un texte biblique.

Deux indices précieux corroborent notre exégèse. D'abord, un peu plus loin, en Ct IV 11, la même description eschatologique d'Os XIV est une fois de plus mise à contribution : il est dit que le parfum des vêtements de l'épouse est « comme le parfum du Liban », ce qui est un emprunt explicite à Osée XIV 7. En outre et surtout le chapitre XXXIV d'Ézéchiel, qui associe étroitement comme le Cantique le thème du pasteur à celui de la possession réciproque, se termine sur cette promesse : « Je ferai croître pour eux une végétation renommée » (v. 29). Cette végétation miraculeuse, grâce à laquelle la nation choisie expérimente que Yahvé est son Dieu (cf. dans le même chapitre d'Ézéchiel les vv. 14-15, 26-27) désigne au fond la même réalité que les lis du Cantique : il s'agit dans l'un et l'autre cas de la transformation messianique du pays palestinien; *dans l'un et l'autre cas, Yahvé exerce sa fonction de pasteur sur une terre qu'il a lui-même comblée de bénédictions.*

Ézéchiel déclare également dans le même oracle : « Je ferai disparaître du pays les bêtes féroces... Les bêtes de la terre ne les dévoreront plus » (XXXIV 25-29). Ces bêtes dont le prophète annonce la disparition ne sont autres que les peuples étrangers, ennemis des Israélites, ainsi qu'il ressort de la correspondance entre les versets 28 et 29 : « Les bêtes du pays ne les dévoreront plus... Ils ne seront plus en butte aux insultes des nations. » Comment ne pas reconnaître que, dans le verset du Cantique qui précède *immédiatement* celui que nous avons pris à tâche d'expliquer, c'est une espérance toute semblable qui se fait jour : « Prenez-nous les renards, les petits renards qui ravagent nos vignes, car nos vignes sont en fleur » (II 15)? L'image des bêtes dévastatrices pour caractériser les ennemis d'Israël, ou celle de la vigne pour désigner le peuple de Dieu sont trop traditionnelles dans l'Écriture

pour qu'il soit besoin d'insister (cf. Is xxvii 1-2 : la destruction des bêtes et la vigne = la nation choisie protégée par Yahvé) [47].

Ce qui est très remarquable, c'est que *les quatre thèmes de* Ct ii 15-16 : *disparition des animaux malfaisants, instauration des relations intimes entre le bien-aimé et la bien-aimée, présentation du bien-aimé sous le symbole d'un bon pasteur, apparition d'une végétation merveilleuse se trouvent pareillement rassemblées et formulés en des termes équivalents en Ez* xxxiv 28-31. Si l'on ajoute à cela ce que nous avons dit plus haut, à savoir que dans ce même oracle d'Ez xxxiv, Yahvé Roi et Pasteur (deux titres eschatologiques de portée analogue) a un représentant humain, le Messie, pareillement Roi et Pasteur (cf. vv. 24-25), tout comme dans le Cantique le bien-aimé, roi et pasteur, reçoit comme une doublure en la personne d'un nouveau Salomon [47 bis], on mesure mieux encore combien sont fondés les rapprochements que nous venons de faire. Est-il vraisemblable, est-il concevable même que toutes ces rencontres soient l'effet du pur hasard?

Nous avons insisté sur ces quelques lignes d'Ézéchiel, parce que nous trouvons très frappante la correspondance qui existe entre elles et Ct ii 15-16. Mais rien n'indique que l'auteur de Cantique se soit plus particulièrement souvenu de cet oracle : il n'a pas écrit à partir de fiches; simplement il a exploité *en poète* des données traditionnelles, et cela de façon tellement originale que notre manque de familiarité avec l'Écriture nous empêche de les reconnaître [48]. Nous pourrions multi-

[47] Cette interprétation n'est certes pas celle de Dom Winandy qui voit presque partout le thème sexuel, mais c'est celle qui vient spontanément à l'esprit de quiconque est familiarisé avec la Bible et n'oublie pas que le Cantique est un poème biblique. Transcrivons ces lignes du P. Joüon (p. 168-169) : « Ici, et la chose vaut la peine d'être notée, vu la rareté du fait, un très grand nombre d'auteurs juifs et chrétiens sont d'accord sur la pensée fondamentale : les renards sont les ennemis du peuple de Dieu ou de la vraie religion. Targum : il s'agirait des pertes infligées aux Israélites par Amalec; Midrash : par les Égyptiens. — Yaphet, Hippolyte et beaucoup d'auteurs chrétiens voient dans les renards les hérétiques, peut-être sous l'influence d'Ez xiii 4 qui compare les faux prophètes d'Israël à des renards — Budde (suivi par Siegfried) intitule le verset : une petite chanson friponne *(Schelmen Liedchen)*, que les jeunes gens mettent sur les lèvres des jeunes filles. Le sens serait : ne nous hâtons pas de nous marier, car le mariage ruine en peu de temps les charmes de la vierge. Allégorie pour allégorie, il est permis de préférer l'ancienne. » On ne parle pas de « renards » à Qumrân, mais on a un texte équivalent dans le Document de Damas viii 10 (= xix 22-23) : « les serpents, ce sont les rois des peuples. » Autres textes en ce sens : Commentair d'Habacuc iii 10-12; — Commentaire de Nahum i 5, 6, 10 (Lion de fureur); Hymnes ii 27-28; iii 12, 17-18; v 7, 13, 19; Document de Damas v 24.

[47 bis] Ce nouveau Salomon ne peut être que le Messie. Cf. à ce sujet A. Robert, *La paix eschatologique dans le Cantique des Cantiques*, dans *XXXV Congreso Eucaristico Internacional*, Barcelona, 1952, Sesiones de Estudio, t. I, p. 335-337.

[48] Avec beaucoup de raison, A. Robert a souligné l'importance et le rôle dans la Bible du style *anthologique*, signe de l'insertion de chaque écrit biblique dans une grande tradition religieuse qui le précède et le domine. Mais il faut tout de même s'entendre sur le sens de cette formule appliquée au Cantique, *œuvre unique en son genre dans l'A. T.* à ne considérer que le point de vue strictement littéraire; il nous semble qu'alors *il s'agit beaucoup moins*

plier les citations. Nous préférons souligner que les images de la vigne, du pasteur et du troupeau, comme aussi les thèmes de la disparition des bêtes sauvages et de la fertilité paradisiaque de la Terre Sainte sont chez les prophètes constamment liés à la pensée de la nouvelle alliance, où Yahvé sera pleinement le Dieu d'Israël, et Israël véritablement le peuple de Yahvé. Ce sont là autant d'éléments d'une doctrine eschatologique constante et très ferme.

Ainsi donc en Ct II 15-16 on ne compte pas moins de cinq ou six thèmes qui sont usuels dans l'Écriture, notamment dans la littérature postexilienne, où ils ont un sens déterminé et s'appellent les uns les autres. Si le bien-aimé du Cantique, qui est pasteur, est également roi, c'est que Yahvé est à la fois Pasteur et Roi du peuple choisi, et il se montre tel tout particulièrement en le restaurant : « C'est un Dieu grand que Yahvé, *un Roi* grand par-dessus tous les dieux... C'est lui notre Dieu, et nous le peuple de son *bercail*, le *troupeau* de sa main » (Ps XCV 3, 7). Quand on a compris cela, comment ne pas penser que Ct I 12 : « Tandis que le roi est en son enclos, mon nard a donné son parfum » est au fond une formule équivalente de celle de II 16 : « Mon bien-aimé est à moi, et moi à lui; il paît son troupeau parmi les lis »? Les symboles matériels sont aussi différents que possible, ce qui a poussé Dom Winandy à conclure à des incohérences et à mutiler le texte du poème biblique en supprimant les passages relatifs au roi. Les sources prophétiques nous montrent au contraire que tout se tient et que c'est la même réalité qui est visée ici et là. Entre une interprétation qui respecte scrupuleusement le texte et une autre qui le tronque, le choix devrait être facile [49].

d'une anthologie de mots que d'une anthologie de thèmes. Il en résulte que si, pour étudier les attaches littéraires et idéologiques du Cantique, on se contente de prendre une concordance et d'examiner les mots les uns après les autres, on sera forcément déçu. Seule une longue familiarité avec la littérature prophétique permet de saisir tout ce que le fond du Cantique a de traditionnel, alors que la forme demeure très spéciale.

[49] Même phénomène en I 4 comparé à I 7. C'est seulement une espérance qui est exprimée en I 4, ce que rend manifeste la traduction de Dhorme, motivée par la succession du passé et du futur (= futur antérieur) : « Quand le Roi *m'aura introduite* dans ses appartements, nous exulterons et nous nous réjouirons grâce à toi. » Pris dans leur sens ordinaire, ces termes ne peuvent signifier la même chose que I 7 : « Dis-moi, ô toi que mon cœur aime, où tu fais paître tes brebis. » Dom Winandy supprime le premier de ces passages. Si on les interprète tous les deux à partir de la littérature prophétique, il n'y a aucune incohérence; le sens est exactement le même de part et d'autre : *être introduit dans les appartements du Roi et être pris en charge par le Bon Pasteur, ce sont là deux formes équivalentes de la même aspiration eschatologique.* Cette lecture prophétique du Cantique est d'autant plus normale qu'il y a transition brusque, comme chez les prophètes, du singulier au pluriel : « Quand le Roi *m'*aura introduite..., *nous* exulterons », ce qui indique que la bien-aimée est une collectivité; cf. par ex. Jr XXXI 3-5 et 6-7. — On notera que dans cet oracle de Jérémie, les mots « levez-vous et montons à Sion vers Yahvé notre Dieu » (v. 6) correspondent à l'introduction dans les appartements du Roi (= le Temple) dont parle le Cantique, tandis qu'un peu plus loin on

En expliquant Ct II 16 et *le contexte immédiatement antécédent*, nous avons constaté que tout y parle d'alliance nouvelle. Nous voudrions maintenant dire quelques mots du *contexte immédiatement subséquent*. Là encore il est question d'alliance nouvelle, et même de façon particulièrement explicite : « *Avant que souffle la brise du jour et que s'évanouissent les ténèbres, reviens! Sois semblable, mon bien-aimé, à une gazelle, à un jeune faon sur les montagnes de béter* (II 17). Dom Winandy (p. 115) nous donne raison, à M. Robert et à moi-même, pour avoir soutenu (contre le sentiment le plus habituel des exégètes) que l'auteur du Cantique a ici en vue, non la tombée de la nuit, mais la fuite des ombres, donc le matin. Est-il besoin de rappeler que, dans les oracles prophétiques, le matin est l'heure de la délivrance eschatologique [50]?

Le mot *béter* « a une importance capitale pour l'intelligence du Cantique » (Joüon). Dans la Bible, il est employé uniquement pour désigner un rite d'alliance : le partage en deux de la victime; il se rencontre avec cette acception en Gn xv 10 à propos de l'alliance conclue avec Abraham, et en Jr XXXIV 18-19 il est repris dans le même sens, avec référence au même événement. Il est donc tout indiqué de comprendre : « sur les montagnes de l'alliance ». Mais Dom Winandy, que son exégèse du Cantique contraint à récuser toute allusion à l'alliance, recourt à une conjecture de Mgr Legendre pour faire exprimer au texte une idée qui est tout le contraire de l'idée de l'alliance : l'expression « sur les montagnes de béter » voudrait dire : sur les montagnes qui nous séparent l'un de l'autre (p. 117). Tout cela est fort arbitraire et ne donne pardessus le marché aucun sens satisfaisant [51]. La bien-aimée souhaite que le bien-aimé apparaisse sur les montagnes de l'alliance, c'est-à-dire qu'elle espère le renouvellement de cette alliance.

a le correspondant de Ct I 7 : « Celui qui dispersa Israël le rassemblera et le gardera comme un pasteur son troupeau. » Le prophète d'Anathoth décrit le retour de la captivité à la fois comme une venue du peuple choisi dans la demeure de son Dieu, qui est son Roi, sur le mont Sion, et comme un rassemblement par le Bon Pasteur du troupeau dispersé: pareillement le Cantique. Ainsi donc la clé de l'allégorie est livrée *dès le début* au lecteur attentif du poème biblique, à condition que ce lecteur ne commence pas par massacrer le texte.

[50] Le matin où la lumière se sépare des ténèbres est aussi le moment où Dieu intervient pour séparer les bons des méchants. Citons seulement quelques textes : Is XVII 14; Ps LXXIII 20; Jb XXXVIII 12-13, avec ce beau commentaire de Dhorme : « La terre est comme un tapis qui a quatre coins (XXXVII 3). Durant la nuit, les méchants se livrent à leurs méfaits, à la faveur de l'obscurité (XXIV 15-16). Mais l'aurore secoue le tapis, et ils disparaissent à l'approche de la lumière » (*Bible de la Pléiade*, vol. II, p. 1332).

[51] Tout aussi arbitraire est l'interprétation de Dhorme (sur les montagnes de l'horizon). Le sens d'*horizon* qu'il attribue au mot *béter* ne repose que sur l'analogie avec le grec où horizon vient de *horizein*, séparer, diviser. C'est un bien faible appui, alors que nous avons deux textes de l'Ancien Testament qui ne laissent aucun doute sur le sens du vocable. De plus le sens d'horizon ne convient nullement au contexte.

Un peu plus loin, le bien-aimé exprime lui-même son intention formelle de revenir sur la colline du Temple pour répondre à cette attente eschatologique : *Avant que souffle la brise du jour et que s'évanouissent les ténèbres, j'irai à la montagne de la myrrhe, à la colline de l'encens* (IV 6). Si les termes sont en grande partie repris de II 17, c'est apparemment pour que nous interprétions les deux textes l'un par l'autre. Je ne sais si beaucoup de commentateurs se décideront à suivre Dhorme [52] quand il suggère que la montagne de la myrrhe et la colline de l'encens pourraient être « les seins parfumés de la bien-aimée ». Quant à Dom Winandy, qui oublie totalement le sens qu'il a donné aux montagnes en II 17, il en fait ici une image de la bien-aimée, que le bien-aimé désire posséder (p. 123). Répétons-le : II 17 et IV 6 se correspondent et sont destinés à s'éclairer mutuellement; toute exégèse qui ne tient pas compte de cette évidence est plus que sujette à caution.

Au chapitre XXXIV, Jérémie évoque successivement la colline du Temple où fut conclue l'alliance (v. 15) et les morceaux *(betârim)* du veau coupé en deux pour la conclusion de l'alliance. C'est un motif de plus pour penser que « montagnes de *béter* » d'une part, « montagne de la myrrhe » et « colline de l'encens » d'autre part *sont une seule et même chose.* Quand on se rappelle la place tenue dans la littérature surtout postexilienne par l'espérance de voir Yahvé venir à Jérusalem sur la colline (ou la montagne) du Temple, la colline de l'encens et des sacrifices, pour la délivrance du peuple choisi et sa restauration eschatologique, comment hésiter sur le sens de cette évocation du Cantique? Citons seulement quelques textes : Za I 16 et II 14 : « Je reviens à Jérusalem avec pitié... Pousse des cris de joie, réjouis-toi, fille de Sion, car voici que je viens demeurer au milieu de toi »; — Is XXXI 4 : « Yahvé des armées descendra pour combattre sur la montagne de Sion et sur sa colline »; — Is XXIV 23 et XXV 6 : « Yahvé des armées régnera sur la montagne de Sion et à Jérusalem... Yahvé des armées préparera pour tous les peuples sur cette montagne un festin de mets gras ». Nous osons espérer qu'ici les exégètes les moins favorables à l'allégorie ne se refuseront pas à voir de quel côté se trouve l'exégèse la plus objective et la plus naturelle du texte. En fait H. Ringgren [53] concède que c'est là le sens normal pour II 17, et Dom Winandy pour IV 6 [54]. Disons que c'est là la seule explication valable pour les deux textes, *qui s'appellent et s'éclairent mutuellement* [55].

[52] *Bible de la Pléiade*, vol. II p. 1454 note in h. l.
[53] *Das Hohe Lied*, p. 14.
[54] *Le Cantique des Cantiques*, p. 123.
[55] Notons encore ceci : en Ct I 4 la bien-aimée souhaite d'être introduite dans les appartements du Roi; en II 17 elle aspire à voir son bien-aimé apparaître sur les montagnes de

C'est à dessein que nous avons insisté sur le commentaire exégétique de quelques versets du Cantique. A notre avis, on discute beaucoup trop *a priori* sur ce que le Cantique doit ou ne doit pas être. Avant tout, il faut regarder *ce qu'il est* en scrutant le texte de près. L'admirable commentaire de A. Robert, dont l'École Biblique de Jérusalem prépare activement la publication, permettra, espérons-le, de mieux comprendre encore ce dont il s'agit dans le mystérieux poème biblique.

Cependant nous ne pouvons pas nous dispenser de répondre aux principales objections qu'on a soulevées contre l'exégèse prophético-allégorique du Cantique. Elles ne pèsent pas lourd si on les compare aux multiples indices convergents dont nous avons voulu ici donner seulement une idée. Néanmoins nous voulons envisager sérieusement ces difficultés.

Première objection : la tradition la plus ancienne a mis le Cantique parmi les Sapientiaux; ce seul fait ne ruine-t-il pas *à l'avance* toute lecture prophétique du poème [56]? Ce raisonnement n'a rien de contraignant. Comment un tel fait pourrait-il dispenser de faire l'exégèse du texte? On sait que l'attribution du Cantique à Salomon a été faite après coup, probablement parce que le texte mentionne ce personnage en I 5 et III 7-11 [57], donc pour un motif aussi peu valable que possible. Les chapitres III 9-IV 4 de Baruch ont bien été mis dans la littérature prophétique, alors qu'ils appartiennent sans aucun doute possible aux écrits de sagesse. Rangé parmi les livres prophétiques, le livre de Jonas ne leur ressemble guère par sa forme littéraire et a tout l'air d'une fiction didactique. Pour le Cantique, toute la question est de savoir à quelle tradition l'examen du texte invite à le rattacher. Or son vocabulaire le montre étranger aux Sapientiaux. Dom Winandy découvre, il est vrai, une certaine analogie entre Ct V 1 et le banquet de la Sagesse de Pr IX et Si XXIV 19-21 (p. 132). Mais la parenté avec Is LV 1-3 est beaucoup plus nette (de part et d'autre, parmi les mets offerts, il y a le vin et le lait). Au reste on ne doit pas oublier qu'à l'époque tardive il y a eu compénétration de plus en plus accentuée des traditions diverses et des genres littéraires différents. Is LV 1-3 est précisément un exemple de compénétration mutuelle des genres prophétique et sapiential; Dhorme écrit à ce sujet : « style et images de

béter. Très différents dans leur formulation, ces deux souhaits n'ont au premier abord rien à voir l'un avec l'autre. En réalité, si on se souvient de la littérature prophétique, ils s'équivalent : le peuple choisi dispersé espère monter à Sion dans la demeure de son Dieu, et il espère aussi que Yahvé reviendra sur le mont Sion.

[56] Cf. J.-P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*, *RB* 1955 p. 202-203.

[57] C'est ce que dit par ex. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, vol. II p. CXLIII.

la littérature sapientiale[58]. » Selon M. Cazelles, qui admet lui aussi l'interprétation prophético-allégorique, le Cantique est un autre exemple du même genre : « Certes la description de la fiancée au ch. VII évoque la splendeur d'un pays riche; toutes ces allusions géographiques (Hésebon, Liban, Damas, Carmel) n'ont guère de sens que si le poète a dans l'idée la terre d'Israël qu'il individualise; de même la description de l'époux (en v 10-16), avec les colonnes, les bases d'or, le cèdre du Liban, ne prend tout son relief que s'il s'agit du Temple. Mais l'accent général, individuel et passionné, range le Cantique dans cette partie de la Bible où ce qui est principalement en cause n'est plus le salut de la nation, mais la recherche du bonheur individuel. *Le Cantique est au confluent des courants prophétique (salut d'Israël) et sapiential (salut personnel)*[59]. »

Autre objection : le sentiment que l'on avait dans l'Ancien Testament de la transcendance divine interdit de penser qu'un écrivain biblique a pu parler des relations de Yahvé avec Israël et d'Israël avec Yahvé comme le ferait le Cantique si les allégoristes avaient raison[60]. Cet argument, lui non plus, n'est pas sans réplique. Les prophètes et les psalmistes, qui avaient un sens si aigu de la grandeur divine, ont cependant multiplié les anthropomorphismes (souvent atténués dans les LXX) pour montrer que Yahvé s'intéresse à l'aventure humaine, pour traduire les sentiments qu'ils éprouvaient à son endroit, et aussi pour annoncer les relations nouvelles avec Dieu attendues de la restauration eschatologique. Rappelons seulement le texte de Jérémie étudié plus haut : « la femme (Israël) tourne autour de l'homme (Yahvé) »; les exemples de ce genre foisonnent.

C'est que, comme l'a montré W. Eichrodt[61], il n'y a pas de religion authentique sans la double conviction que Dieu est *loin*, absolument transcendant, et qu'en même temps il est *tout proche*. Qu'on supprime l'une de ces données, et l'on supprime du même coup la religion : la première conviction toute seule n'aboutit qu'au Dieu lointain des philosophes; la seconde aux divinités trop humaines du paganisme. C'est la gloire des écrivains sacrés de l'ancienne alliance de les avoir unies, en attendant le mystère de l'Incarnation qui mettrait Dieu au sein de l'humanité sans rien lui faire perdre de sa transcendance.

Cependant nous ne voulons pas dissimuler que le Cantique présente à cet égard une difficulté spéciale. Il est surprenant que la bien-aimée,

[58] *Bible de la Pléiade*, vol. II p. 194.
[59] *Catholicisme*, tome II, art. Cantique des Cantiques, col. 486.
[60] Cf. J.-P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*, p. 209.
[61] *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1950 vol. I p. 101-102.

s'adressant à Yahvé, emploie constamment le langage de l'amour humain et qu'à Yahvé soient prêtés pareillement le langage (« ma fiancée », et même « ma sœur »), les sentiments et les gestes d'un amoureux. Au reste la transcendance divine demeure marquée. Kuhn [62] note combien le personnage du fiancé est étrange et mystérieux : il est presque insaisissable : il apparaît tout d'un coup et disparaît aussi soudainement; des exigences ne sont formulées qu'à l'égard de son partenaire féminin. Malgré tout, la forme littéraire du Cantique a de quoi étonner, même et surtout les allégoristes.

En fait on peut difficilement éluder le problème de *la préhistoire du Cantique*. Il ne s'agit pas de reconstituer le texte inspiré primitif dont nous n'aurions plus qu'une déformation; le texte inspiré, que l'exégète se doit d'expliquer, est le texte actuel; il y a tout lieu de croire que sa forme originale a été fort bien conservée [63]. Mais, comme le suggèrent tour à tour Mgr Lusseau [64] et P. Grelot [65], le scribe qui nous a donné le texte actuel du Cantique n'a-t-il pas pu démarquer un ou plusieurs morceaux de poésie amoureuse, peut-être même des poèmes que la tradition attribuait à Salomon [66]? Ou bien faut-il retenir quelque chose des hypothèses cultuelles? Nous ne pouvons que poser ces questions. Mais *il est bon qu'une porte soit laissée largement ouverte de ce côté-là.*

Telle est la nuance importante que nous voudrions apporter à l'interprétation du Cantique que nous avons proposée il y a quelques années. Il est incontestable en effet que le lecteur candide, même favorable

[62] *Erklärung des Hohen Liedes*, p. 18, 60 ss.

[63] C'est la conclusion qui ressort de l'étude de V. Hamp, *Zur Textkritik am Hohen Lied*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1957, p. 197, 214.

[64] *Introduction à la Bible*, tome I, 2e édition revue et corrigée, 1959 p. 661.

[65] *Introduction à la Bible*, tome I p. 826-827.

[66] Seuls quelques exégètes modernes prennent en considération l'attribution du Cantique à Salomon : F. Wutz, *Das Hohelied*, Stuttgart 1930, spécialement p. 13 ss; H. Dornseiff, *Aegyptische Liebeslieder, Hohes Lied, Sappho, Theocrit*, dans *ZDMG* XC 1936 p. 598 ss. Ce dernier auteur se demande pourquoi Salomon ne pourrait pas avoir été l'auteur du Cantique qui aurait été composé par lui en l'honneur d'Abisag de Sunem sur le patron des poèmes d'amour égyptiens. Mais, de l'avis presque unanime, l'attribution de notre Cantique actuel à Salomon se heurte à des difficultés insurmontables tirées de la langue et des détails du texte. Toutefois ne pourrait-on pas supposer un ou plusieurs poèmes profanes que la tradition attribuait, à tort ou à raison, à Salomon, et qui auraient servi de modèles à l'auteur du Cantique? A. Lods écrit : « Le Livre des Rois attribue au fils de David la composition de 1 005 *chîrîm* (1 R v 12b). Il n'est pas permis d'identifier les 1 005 pièces lyriques dont parle le livre des Rois avec notre Cantique, qui ne compte en tout que 116 versets. Mais le titre de notre poème fait apparemment allusion au texte des Rois; il donne à entendre que le chant qu'on va lire est *le plus beau des* 1 005 *chîrîm du roi-poète (= le Cantique des Cantiques de Salomon)* » (*Histoire de la Littérature hébraïque et juive*, p. 743). Cette hypothèse permettrait de désolidariser plus complètement encore l'exégèse du Cantique du fait qu'il a été rangé parmi les écrits de sagesse attribués à Salomon, alors que son vocabulaire ne le rattache d'aucune manière à la tradition sapientiale.

a priori à la thèse allégorique, ne décèle pas du premier coup dans le Cantique la présence de thèmes prophétiques; ceux-ci sont dissimulés sous l'affabulation amoureuse. Il en résulte qu'un examen superficiel de l'interprétation allégorique, surtout s'il est fait par quelqu'un qui n'a pas suffisamment remarqué l'enchaînement de thèmes prophétiques, peut laisser l'impression fâcheuse qu'elle a été imposée au texte du dehors au lieu d'en découler vraiment. Elle en découle pourtant; elle est même la seule qui permette de rendre compte de tous les détails; nous venons d'en faire la preuve sur un exemple concret; nous pourrions en découvrir d'autres semblables tout au long du Cantique.

Nous voudrions terminer par une remarque qui a son importance. Le seul fait qu'un auteur biblique ait voulu parler de l'amour divin en langage de poésie amoureuse montre toute la noblesse de l'amour humain qui aboutit au mariage et à la procréation des enfants. Certes l'amour divin est « d'un autre ordre », situé à une distance infinie de l'ordre purement humain comme eût dit Pascal, mais il n'y a pas opposition. On ne saurait trop le répéter, le manichéisme, sous quelque forme qu'il se présente, est, non seulement étranger, mais encore contraire à l'Écriture. Mais ce qu'il ne faut pas non plus perdre de vue, c'est qu'il n'y a pas dans la Bible d'humanisme détaché de Dieu : la grandeur de l'homme lui vient de ce que Dieu daigne dialoguer avec lui; la grandeur du mariage humain lui vient de ce qu'il est un reflet de l'alliance. La meilleure manière de défendre les valeurs humaines (c'est en tout cas celle des auteurs bibliques), c'est de les rattacher à Dieu [67].

Conclusion

De tous les livres de l'Écriture, le Cantique est le plus difficile, celui également qui a eu le sort le plus étonnant. Aujourd'hui nombre de critiques ne lui accordent qu'une portée morale et religieuse très faible ou même lui dénient toute signification de ce genre; plusieurs vont même jusqu'à le considérer comme une œuvre érotique et licencieuse. Pratiquement les théologies bibliques de l'Ancien Testament ne

[67] Dans le couple humain les rapports entre les sexes sont commandés par leurs rapports respectifs avec Dieu et doivent en être comme le reflet. C'est ce que démontre magistralement E. Reisner, *Métaphysique de la sexualité*, Paris 1960. En s'appuyant sur Gn I-II, il explique comment dans le couple l'homme est une image de Dieu qui donne, tandis que la femme figure la réponse de l'humanité à son Créateur. C'est ce qui justifie la représentation de cette réponse sous *la forme d'un amour d'épouse*. K. Barth avait déjà dit quelque chose de semblable dans *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, tome III/1 p. 331.

tiennent aucun compte de cet écrit et ne le citent à peu près jamais [68]. Cependant quelques commentateurs, au nombre desquels nous nous rangeons, faisant écho à la grande Tradition, continuent de regarder ce poème comme un des sommets de l'Ancien Testament, le pendant en quelque sorte de l'admirable petit livre de Jonas : tandis que celui-ci pousse jusqu'à ses conséquences extrêmes la tendance universaliste de la religion d'Israël, tendance fondée sur la croyance en un Dieu unique, auteur du monde entier, Créateur et Père de tous les hommes, le Cantique tire de son côté les conséquences ultimes de la foi en un Dieu d'amour, qui a choisi librement Israël. Croyance en un Dieu Créateur, croyance en une élection d'amour : on reconnaît là comme les deux pôles de la religion de l'Ancien Testament [69].

Il serait vraiment déplorable et antiscientifique de conclure au sens religieux du Cantique sans preuves tirées du texte lui-même, simplement parce qu'il est dans la Bible; pour dire en toute franchise notre pensée, nous sommes convaincu que l'exégèse purement parabolique du Cantique n'échappe pas totalement à ce reproche. Mais il ne serait pas moins antiscientifique de refuser au poème biblique un sens religieux caché sous l'écorce de la lettre, en se fiant simplement à des impressions d'ensemble et sans s'être donné la peine de scruter les détails du texte. A plus forte raison est-il tout à fait antiscientifique de mutiler le texte ou de le détourner de temps en temps de son sens normal, à seule fin d'enlever toute base à une interprétation religieuse quelconque. Rappelons cette observation très juste du P. Joüon : « Si l'on constatait dans le Cantique un seul trait irréel, mille traits réalistes ne prouveraient pas qu'il faut l'entendre au sens naturaliste [70] ». Nous voudrions que l'étude qui précède fasse réfléchir et aide à poser aussi objectivement que possible le problème de l'interprétation du Cantique, en tenant compte de *toutes* les données du texte.

Nous pensons qu'il convient d'ajouter encore quelques remarques complémentaires. Aucun écrit de l'Ancien Testament, mis à part peut-être le psautier, n'a été autant médité et commenté que le Cantique par l'antiquité chrétienne. Mieux encore, il a été associé aux expériences religieuses les plus hautes; qu'il suffise de nommer

[68] On peut vérifier cette affirmation en se référant aux ouvrages classiques de E. König, W. Eichrodt, L. Köhler, P. Heinisch, etc... Dans l'excellente *Théologie de l'Ancien Testament* de E. Jacob (Neuchâtel-Paris 1955), le Cantique n'est cité qu'une seule fois (p. 140) au sujet des relations de l'homme et de la femme. C'est dire qu'il est considéré comme étranger à la doctrine religieuse de l'Ancien Testament.

[69] Cf. notre étude *L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes*, dans *Bible et Vie Chrétienne*, 1956 p. 7-25.

[70] *Le Cantique des Cantiques*, p. 64-65.

saint Bernard, sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix [71]. Sa forme littéraire très spéciale ne favorisait pas son utilisation par les écrivains bibliques ultérieurs, et c'est pourquoi il est si peu exploité [72]. Cependant dans le Nouveau Testament, notamment dans l'Apocalypse [73], on trouve quelques allusions très probables au Cantique qui sont significatives. On a toujours le droit de discuter *a priori* la question de savoir jusqu'où peut s'étendre le domaine de l'inspiration et s'il peut inclure des écrits dénués de toute signification morale et religieuse et complètement étrangers à l'idée fondamentale d'alliance. Mais nous avons voulu nous placer avant tout sur le terrain des faits. Or c'est un fait que les juifs, et à leur tour les chrétiens, ont presque toujours entendu le Cantique au sens allégorique.

A-t-on vraiment le droit de tenir pour négligeable tout ce que la tradition judéo-chrétienne nous dit sur le Cantique? Certes il n'est pas question de reprendre les explications trop souvent artificielles d'un Origène, d'un saint Grégoire le Grand ou d'un saint Bernard. Mais, le P. de Lubac vient de nous le rappeler très opportunément [74], nous ne saurions sans le plus grand dommage mépriser les richesses

[71] On n'en saurait dire autant de l'Ecclésiaste, d'Esther, de Pr XXV-XXIX, ou encore des généalogies du Pentateuque, qu'on nous présente comme autant de morceaux privés pareillement de toute signification religieuse, ce qui d'ailleurs est fort discutable.

[72] Dans la littérature de Qumrân, à peu près tous les livres de l'Ancien Testament sont cités sauf le Cantique. Pour les hymnes, cf. J. CARMIGNAC, *Les citations de l'Ancien Testament et spécialement des Poèmes du Serviteur dans les Hymnes de Qumrân*, dans *Revue de Qumrân* n° 7 1960 p. 357-393. On comparera cette omission au fait qu'il n'est pas facile à un prédicateur chrétien de loger dans un sermon une citation du Cantique; la forme de ce poème en exclut presque l'utilisation anthologique; par ex. il est difficile en dehors d'un commentaire d'ensemble du Cantique, de citer comme paroles de Yahvé des paroles du bien-aimé; il n'est pas moins difficile de citer des paroles de la bien-aimée comme une expression de l'amour de l'homme pour Dieu.

[73] On rapproche notamment Ap II 20 et Ct v 2; Ap XII 1 ss. et Ct VI 10. Pour ces derniers textes, le P. Dubarle est un des exégètes qui se prononcent avec le plus de fermeté pour la dépendance de l'Apocalypse par rapport au Cantique; cf. *La Femme couronnée d'étoiles (Apoc. XII)*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris p. 512-518. Or, de même qu'il regarde comme une femme réelle la bien-aimée du Cantique, belle comme le soleil et la lune et redoutable comme des bataillons, de même il voit dans la Femme de l'Apocalypse avant tout une femme réelle, la Vierge Marie; la signification communautaire, sans être exclue, est reléguée au second plan. C'est exactement la position inverse que tiennent à peu près tous les grands commentateurs récents de l'Apocalypse (Charles, Allo, Bousset, Swete, Lohmeyer, Wikenhauser, Hadorn, Kiddle, Gelin, etc., etc...) : ils pensent avec raison que la Femme de l'Apocalypse est, soit exclusivement, soit d'abord et avant tout, la Sion spirituelle des prophètes qui ensuite devient l'Église; cette exégèse est en effet imposée par l'examen de l'ensemble du passage. Quant à la signification mariale de Ap XII, elle demeure discutée, même parmi les catholiques; outre notre étude de *RB* 1959 p. 55-86, cf. notamment J. MICHL, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1959 p. 301, 310; — P. PRÉGENT, *Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse*, Tübingen 1959; ainsi que les remarques suggestives de P. Boismard : *RB* 1955 p. 293-296. Par conséquent la seule conclusion valable qui puisse être tirée de la dépendance d'Ap XII par rapport au Cantique, c'est que Jean a vu dans la bien-aimée du Cantique la communauté d'Israël glorifiée.

[74] *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Première Partie, tomes I-II Paris 1959.

religieuses que les princes de la théologie et de la mystique chrétienne des temps passés ont accumulées dans leurs commentaires des Écritures. Souvent le résultat le meilleur de l'exégèse scientifique moderne n'est-il pas de retrouver et de justifier d'une manière plus solide leurs intuitions magnifiques, en les séparant du fatras de leurs explications laborieuses? C'est ce à quoi aboutit notamment l'interprétation prophético-allégorique du Cantique. Pour notre part, nous osons espérer qu'un jour ce court poème prendra dans les exposés de théologie biblique vétérotestamentaire la place d'honneur à laquelle il a droit et qui lui a été jusqu'ici obstinément refusée par l'exégèse dite scientifique.

Paris. A. Feuillet, P. S. S.

LA LOI ET LES LOIS DANS LES LIVRES DES MACCABÉES

Une simple lecture, fût-elle superficielle, des deux livres des Maccabées suffit pour faire constater la place hors pair qu'y tient la Loi : l'usage très fréquent du terme νόμος et de ses synonymes, le rôle et la valeur qu'on leur attribue, tout souligne l'importance de cette catégorie pour comprendre la signification de la révolte maccabéenne. Il y a place dès lors pour une petite monographie, qui, à notre connaissance, n'a jamais été tentée. Comme on reconnaît généralement dans le second livre deux unités littéraires distinctes, les lettres préliminaires et l'œuvre de l'épitomiste, notre analyse se divisera en trois parties : signification et valeur de la Loi dans le premier livre des Maccabées, dans les épîtres de la communauté de Jérusalem, enfin dans l'abrégé de l'œuvre de Jason de Cyrène.

***

I. Le premier livre des Maccabées

1. *Le Vocabulaire de la Loi.*

A. Analyse des termes.

νόμος. C'est le terme le plus fréquent et de beaucoup : 27 fois. Son emploi semble systématique, car il est toujours réservé à la loi juive et désigne, soit le rouleau de la Torah (1 M I 56, III 48), soit la législation mosaïque (I 49, I 52, I 57, II 21. 67. 68, III 56, IV 42. 47. 53, X 14, XIII 48, XIV 14, XV 21), soit encore d'une façon plus large la religion juive dont la Loi demeure à cette époque la valeur la plus représentative (II 26. 27. 42. 48. 50. 58. 64)[1]. Parfois il est difficile de choisir entre les deux acceptions du terme; cf. 1 M XIV 29, « Simon... et ses frères... ont tenu tête aux ennemis de leur nation, afin que leur sanctuaire demeurât debout ainsi que la Loi » : νόμος peut aussi bien se référer à l'une qu'à l'autre. La limite n'est pas clairement tracée;

[1] A. Robert, *RB* 1937 p. 206.

la Loi est la volonté de Dieu qui commande, en tant qu'elle est consignée dans le Pentateuque, l'accent étant mis tantôt sur le contenu, tantôt sur le contenant. L'absence d'article (II 21, II 58, IV 42, X 14) n'indique aucune différence de sens appréciable : il suffit de comparer à cet égard le ζηλῶσαι ζῆλον νόμου du verset II 58 avec le ζηλώσατε τῷ νόμῳ de II 50. De même le pluriel νόμοι, qu'on ne retrouve dans la littérature canonique qu'ici — d'ailleurs très rarement (2 fois) — et en 2 M, n'exprime dans le premier livre aucune nuance particulière. En 1 M X 37 il peut s'expliquer par le souci de conserver à la lettre de Démétrius sa couleur officielle et son style de cour. Et le parallélisme de περὶ τῶν νόμων καὶ τῶν ἁγίων (1 M XIII 3) avec ὅπως σταθῇ τὰ ἅγια αὐτῶν καὶ ὁ νόμος (1 M XIV 29) atteste l'identité de sens entre ὁ νόμος et οἱ νόμοι. Plus significative, semble-t-il, est l'absence de toute détermination, telle que θεοῦ, κυρίου, Μωϋσέως fréquemment employés dans les livres antérieurs et spécialement dans le second livre des Maccabées.

δικαίωμα, *πρόσταγμα*, *νόμιμα*. Ces trois vocables se rejoignent en ce qu'ils traduisent tous dans la LXX le terme חק ou חקה et qu'ils désignent des commandements particuliers soit de la loi juive, soit de la législation païenne.

δικαίωμα (4 fois : païens I 13, juifs I 49, II 21. 40) et πρόσταγμα (6 fois : païens I 60, II 18, II 23, VI 23, juifs II 68, X 14) sont pratiquement synonymes, comme le souligne le parallélisme des formules νόμος καὶ δικαιώματα (I 49) et νόμος καὶ προστάγματα (X 14). Toutefois quand il s'agit d'un édit royal, c'est toujours πρόσταγμα qui est retenu.

Le sens de νόμιμα est presque identique. Comme dans la LXX, il désigne les lois des païens (I 14. 42. 44) ou des juifs (III 21. 29, VI 59). D'après le parallélisme de III 21 : « Nous combattons pour nos vies et pour nos lois (νομίμων) » avec II 40 : « Combattons pour nos vies et pour nos lois (δικαιωμάτων) », ces deux termes s'équivalent; de même rapprocher dans le même contexte δικαιώματα τῶν ἐθνῶν (I 13) et νόμιμα τῶν ἐθνῶν (I 14). Dans certains cas cependant, νόμιμα peut prendre la nuance de coutumes, d'usages, mais qui par leur antiquité ont valeur de prescriptions particulières.

A quelques nuances près, d'ailleurs négligeables, ces trois termes sont donc pratiquement synonymes et désignent les lois particulières, dispositions au sens large, incluant des traditions cultuelles ou des coutumes sociales, qui demeurent dans l'orbite de la Torah, même si elles n'y sont pas explicitement contenues.

ἐντολή est le terme technique pour une ordonnance royale (II 19, II 31, XI 2). Cet emploi est tout à fait conforme à l'usage du monde hellénistique, comme l'attestent les papyri de cette époque[2]. On trouve toutefois le sens de Torah en II 53, mais peut-être sous l'influence de Si XLV 5. 17 qui semble bien être la source directe de cet éloge des Pères. Il n'est pas exclu d'ailleurs que l'auteur ait à dessein réservé νόμος à la loi promulguée par Moïse et employé ἐντολή dans le cas d'un patriarche qui ne pouvait avoir connu la vraie Torah.

B. Conclusions.

En résumé cette utilisation du vocabulaire légaliste reflète dans l'ensemble les préoccupations de la LXX, spécialement l'uniformité de l'emploi de νόμος au sens de תּוֹרָה[3], et par là le souci de souligner la transcendance de la législation juive sur les normes païennes, le ton légaliste de sa religion, et en même temps la volonté de conserver au terme νόμος toutes les harmoniques de la Torah; enseignement, instruction, révélation. En 1 M la fréquence du terme νόμος, son emploi, encore plus systématique, accentuent même ces divers caractères. Bien plus, l'absence de toute détermination semble être l'indice d'un nouveau pas en avant dans l'envahissement de la religion par la Loi; désormais celle-ci paraît revêtir une valeur absolue et ne plus avoir besoin de justifier ses prétentions ou de découvrir ses origines. Elle s'impose d'elle-même.

Cependant l'attention est dirigée davantage que dans le passé vers les dispositions particulières, notamment les lois et coutumes cultuelles. C'est que désormais cela seul sert de clôture entre Israël et les autres peuples. La partie morale de la loi, l'éthique, se retrouve substantiellement chez les grecs. Par ailleurs Israël a presque tout perdu : indépendance, vie nationale. Il ne lui reste plus en propre que son monothéisme rigoureux et sa communauté de culte. Aussi, pour conserver son originalité au sein de la tendance niveleuse du monde hellénistique, développera-t-il surtout ces prescriptions cultuelles qui font de lui un peuple séparé [4]. Tout autour de la Loi se construit peu à peu tout un ensemble de lois, coutumes et traditions que l'on

[2] Référence dans KITTEL, *TWNT* II 542.

[3] Comme le montre *TWNT* IV 1039, l'emploi de νόμος est plus systématique que celui de Torah dans le TM. On élimine certaines références où le terme תּוֹרָה ne correspondait pas à la conception de la Loi telle que se la représentait la LXX et on traduit par νόμος certains termes dont le sens correspondait à cette signification.

[4] Cf. W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistichen Zeitalter*, Tübingen, 3e éd. 1926 p. 119-150.

s'efforce de justifier en raison de leur antiquité (III 29) et qu'une exégèse subtile tentera plus tard de rattacher à la Torah [5].

Enfin la répartition des occurrences du terme νόμος paraît au premier abord assez curieuse. On les trouve en très grosse majorité dans les quatre premiers chapitres, surtout au deuxième (10 fois). Ensuite le vocable disparaît du texte pour ne réapparaître qu'épisodiquement aux chapitres X (1 fois), XIII (1 fois), XIV (2 fois), XV (1 fois); on pourrait faire les mêmes remarques pour δικαίωμα, πρόσταγμα, νόμιμα au sens de lois juives. N'y a-t-il pas ici un léger indice en faveur de l'hypothèse de Dancy [6], qui croit discerner dans le premier livre des Maccabées une évolution du religieux au politique? Dans les chapitres I et II la lutte est décrite en termes de théologie, la Loi demeurant l'enjeu et le mobile suprême du combat. Au contraire à partir du chapitre V, quand la liberté religieuse est acquise, le temple purifié, le centre d'intérêt se déplace vers la lutte pour l'indépendance. Au chapitre XIV, l'éloge de Simon Maccabée est à cet égard assez significatif : la plus grande partie est consacrée à vanter ses efforts politiques et sociaux et c'est seulement à la fin qu'on évoque en quelques mots sa fidélité à la Loi et son respect pour le Temple. A vrai dire, comme le reconnaît Dancy, cette évolution caractérise moins la pensée de l'auteur que le mouvement lui-même qu'il nous retranscrit fidèlement [7].

2. *Valeur et signification religieuse du concept de Loi.*

L'étude du vocabulaire nous a montré l'importance capitale de la Loi dans la perspective religieuse de 1 M. Il reste à préciser et à approfondir ces conclusions par une analyse détaillée du concept lui-même en examinant pas à pas les différentes expressions où le terme νόμος est employé. A partir de là, nous pourrons dégager les traits caractéristiques de cette catégorie religieuse.

[5] Est-il juste de dire que « la Loi se présente uniquement comme un code d'observations rituelles » (A. Lefèvre, *DBS* V 604, art. Macc.)? Si l'accent est mis sur cette section de la Loi, c'est à cause de son importance vitale dans le conflit entre judaïsme et hellénisme. Les préceptes moraux n'en sont pas pour cela éliminés. Ils sont passés sous silence, car ils n'intéressent pas l'historien qu'est l'auteur de 1 M.

[6] J. C. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, Oxford 1954 p. 1-3.

[7] Certes, cette répartition peut être simplement le fait du cadre littéraire : les chapitres I et II posent les données du problème et revêtent naturellement un caractère plus théologique. Le reste du livre se limitant à un récit des événements demeure sur un plan plus historique. Cependant, la coupure ne se fait pas entre les ch. II et III mais entre les ch. IV et V. Les mentions du mot Loi sont encore assez fréquentes dans les ch. III et IV (6 fois), pour cesser brusquement avec le ch. V. Or la fin de IV décrit la purification du Temple. Il semble que le vrai but de l'insurrection soit atteint; la prolongation de la révolte se rapporte plutôt à la lutte pour l'indépendance politique. On s'explique mieux ainsi ce brusque silence sur la Loi.

A. Suprématie de la Loi dans la hiérarchie des valeurs religieuses.

C'est en effet vers la Torah que se porte tout l'élan religieux du fidèle, et avec l'expression ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ il faut même parler d'une consécration à la Loi. En II 42, cette expression caractérise les Assidéens, ces « volontaires de la Torah » d'après la traduction imagée de F.-M. Abel [8]. Ce verbe propre aux LXX traduit l'itpael du verbe נדב qui implique toujours l'idée d'engagement libre. Mais il y a plus : employé presque uniquement dans la tradition sacerdotale et dans Esdras et Néhémie, il garde la plupart du temps une résonance cultuelle, qu'il s'agisse d'une contribution pour la tente de réunion (Ex XXXV 21) ou pour le sanctuaire (Ex XXV 2), ou d'une offrande de dévotion pour la reconstruction du Temple (Esd I 6, II 68, 1 Ch XXIX). En 1 Ch XXIX 9 ce sont les officiers eux-mêmes qui s'engagent envers Yahvé (הִתְנַדְּבוּ לַיהוָה). Dans le premier livre des Maccabées la Loi se substitue à Dieu et annexe à son profit un élan religieux primitivement cultuel. On se consacre à la Loi comme dans le culte on se consacre à Dieu.

Cette transposition des valeurs religieuses apparaît encore mieux dans l'usage de la formule ζηλῶσαι τῷ νόμῳ. A de très rares exceptions près, la LXX traduit קנא par ζηλοῦν et קנאה par ζῆλος [9]. On peut donc supposer à l'arrière-plan de cette formule le thème de la jalousie ou du zèle. La référence à Élie (II 58, cf. 1 R XIX 10-14) et à Pinhas (II 26, II 54, cf. Nb XXV 6-13), présentés comme les types du fidèle zélé, confirme la légitimité de ce rapprochement. Or cette expression « être zélé pour la Loi » se situe dans le prolongement direct de la formule « être zélé pour Yahvé » (ζηλῶσαι τῷ Κυρίῳ), qui traduit קנא ליהוה, elle-même en dépendance étroite du thème de la jalousie de Dieu à l'égard de son peuple. Dans un tel contexte religieux c'est généralement Yahvé qui est l'objet de ce zèle, qu'il s'agisse des textes antérieurs (1 R XIX 10-14, 2 R X 16) ou postérieurs à l'Exil (Nb XXV 13, Jdt IX 4) [10].

Dans tous ces cas, le zèle s'identifie avec l'élan religieux qui pousse le vrai fidèle à prendre à cœur la cause de Dieu et à défendre ses intérêts menacés. Au fond c'est l'amour qui déborde en action et qui constitue le fond même du sentiment religieux. C'est maintenant la Loi qui

[8] F.-M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris 1949 p. 44.

[9] Nous résumons ici à grands traits les conclusions d'un travail non encore publié sur le thème de la Jalousie ou du zèle de Yahvé.

[10] Seul le Psaume LXIX 10, sans doute d'époque tardive, mentionne le zèle pour le Temple. Par suite d'une confusion textuelle, le mot Temple est passé dans le Ps CXIX 139 qui primitivement ne le comportait pas. — En Si XLV 23, XLVIII 1-2 le terme est mentionné sans déterminatif, mais le contexte montre qu'il s'agit bien de zèle à l'égard de Yahvé.

déclenche cette énergie vitale. La religion se dépersonnalise, elle devient légaliste. La Loi n'est plus seulement la lumière qui éclaire la route vers Dieu, elle est devenue le terme et l'objet de la vénération religieuse [11].

Aussi profondément enracinée dans la conscience religieuse du fidèle, on comprend que la Loi devienne objectivement la valeur suprême de la religion israélite, comme il apparaît dans le chapitre second. Ce chapitre en effet occupe dans l'ensemble de la composition une place unique, car il expose au grand jour les vrais mobiles de la révolte : il compose la seconde partie du diptyque d'introduction qui dresse face à face le judaïsme et l'hellénisme, et qui oppose au progrès de l'impiété (chapitre I) la montée de la résistance (ch. II). Or le sentiment religieux auquel fait appel Mattathias, le champion et l'instigateur de la révolte, c'est précisément ce zèle pour la Loi. Et si l'auteur revient sur cette formule à cinq reprises au cours de son développement, c'est qu'il y attache une particulière importance [12]. Quand il s'agira pour Mattathias de lancer son cri de ralliement, son appel vibrant à la résistance, véritable pointe de tout le chapitre, c'est encore la Loi qu'il évoquera : « Quiconque zélé pour la loi maintient l'alliance, qu'il vienne à ma suite [13]. »

La Loi devient ainsi l'enjeu unique du conflit. Face aux exigences indues d'Antiochus on invoque celles de la Torah. Et le conflit entre le judaïsme et l'hellénisme s'incarne dans ce heurt dramatique entre le roi et la Loi. Dans le monde hellénistique la volonté du roi est la norme suprême, la loi vivante, νόμος ἔμψυχος [14]. Et au fond le véritable personnage qui dans le chapitre second se dresse en face d'Antiochus, ce n'est pas Mattathias mais la Torah elle-même. L'opposition éclate entre deux conceptions totalitaires de la vie, entre deux « νόμος ».

C'est pourquoi l'auteur de 1 M fait de la Torah le but dernier de la réforme maccabéenne. C'est la relation à la Loi qui fonde en définitive la gravité du péché d'apostasie. Ainsi s'attaquer aux privilèges cultuels de la communauté israélite, c'est en dernier ressort toucher à la Loi elle-même : se conformer à l'édit d'Antiochus, c'est finalement « oublier la Loi et altérer toutes ses observances » (I 49). Inversement l'auteur résume toute l'activité religieuse de Mattathias et de

[11] Cela explique en partie l'absence de tout nom divin dans 1 M. Il n'y a pas là seulement respect excessif envers la Personne de Dieu, mais sans dire pour autant que la Loi ait remplacé Yahvé, il faut reconnaître que la Torah vient désormais plus spontanément à la conscience religieuse du fidèle.

[12] Le terme νόμος ne se retrouve pas moins de 10 fois dans ce chapitre.

[13] Pour la parenté de sens entre Loi et Alliance, cf. *infra* p. 50 s.

[14] Cf. *TWNT* IV 1025; E. Bickermann, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938 p. 11.

son parti en cette phrase lapidaire : « Ils arrachèrent la Loi de la main des gentils et ne laissèrent pas l'avantage aux pécheurs » (II 48). Ici la Loi n'est pas tant le rouleau de la Torah que son contenu et finalement la religion elle-même. Ainsi placée au sommet de la hiérarchie des valeurs religieuses, elle peut exiger du fidèle la totalité de ses efforts jusqu'au sacrifice de sa vie (XIII 3, III 21). En contrepartie, à l'image d'un souverain hellénistique, elle comblera de gloire ses fidèles partisans. « Soyez vaillants et forts pour la Loi, parce que c'est elle qui vous comblera de gloire » (II 64). Ici la δόξα prend une signification intermédiaire entre le sens biblique et le sens classique. Ce n'est pas la richesse ou l'honneur temporels. Ce n'est pas non plus la gloire au sens religieux de participation à l'intimité divine comme l'entend le Ps VIII 6 : « De gloire et d'honneur tu l'as couronné. » C'est la gloire au sens grec présentée comme mobile d'action : la gloire du devoir accompli, de la vertu rayonnante, conception plus morale que religieuse. Non plus don de Dieu mais conquête de l'homme qui met son honneur à accomplir la Loi, à défendre ses intérêts et son intégrité. Nous sommes en pleine atmosphère de nomisme.

B. La Loi principe de discrimination entre les bons et les méchants.

Puisque la Torah est la valeur suprême de la religion juive, c'est autour d'elle que va s'engager le conflit entre judaïsme et hellénisme. Le monde est divisé en deux camps, suivant l'option que l'on prend à son propos : d'un côté les observateurs de la Loi, de l'autre les « sans-Loi » (ἄνομοι) ou les « anti-Loi » (παράνομοι).

Si l'on cherche en effet les termes ou locutions qui servent à désigner les Juifs pieux et fidèles, on y découvrira toujours une référence à la Loi. Essentiellement ce sont des observateurs de la Loi. Nous avons déjà noté les expressions « être zélé pour la Loi » (ζηλῶσαι τῷ νόμῳ), ou « volontaire de la Torah » (ὁ ἐκουσιαζόμενος τῷ νόμῳ). Proche de cette idée d'engagement volontaire au service de la Torah : l'expression θελητὰς νόμου (IV 42). Avec insistance sur la part active de l'homme : ποιητὰς τοῦ νόμου (II 67), οἵτινες τὸν νόμον ποιοῦσιν (XIII 48). Dans ces derniers cas il ne s'agit nullement, bien entendu, des législateurs, mais de ceux qui pratiquent les commandements, simple décalque de la formule hébraïque עשׂה התורה. Il faut enfin mentionner les périphrases telles que συνευδόκει τῷ νόμῳ, « se conforme à la Loi » (1 M I 57); προσέχετε εἰς πρόσταγμα τοῦ νόμου, « attachez-vous aux préceptes de la Loi » (1 M II 68), dernier conseil de Mattathias avant de mourir; πορεύεσθαι τοῖς νόμοις, « vivre selon la Loi » (1 M X 37);

enfin τὸν νόμον ἐξεζήτησεν, « il (Simon) pratiqua la loi », pour souligner l'application du chef maccabéen dans l'accomplissement des commandements. C'est, à la fin de son éloge, comme la perle la plus précieuse de sa couronne de vertu (1 M XIV 14).

A l'opposé, les pécheurs sont divisés en deux groupes distincts dont les qualificatifs ne se recouvrent jamais.

Les païens sont désignés comme suit :

ἁμαρτωλός : c'est, semble-t-il, le terme classique pour désigner les étrangers persécuteurs. ῥίζα ἁμαρτωλός (I 10), « une racine de péché », est appliqué à Antiochus Épiphane. En I 34 et surtout en II 44 la juxtaposition de ἁμαρτωλούς et de ἀνόμους/παρανόμους ne paraît pas synonymique. Il faut plutôt admettre avec Abel [15] que le premier désigne les païens et le second les juifs apostats. Quant à II 48, il s'agit certainement là d'Antiochus et de ses successeurs, car on peut paraphraser : « Ils arrachèrent la loi de la main des gentils et de la main des rois et — en conséquence — ne laissèrent pas l'avantage au pécheur (ἁμαρτωλός) ». Le pécheur est donc ici un singulier collectif, une détermination abstraite qui se réfère à Antiochus et ses descendants.

πονηρός I 36 n'est pas douteux; on y parle d'un adversaire maléfique pour Israël. Il en va sans doute de même en XIV 14, « il supprima tous les impies et les méchants », d'autant plus que le couple ἄνομον-πονηρόν semble calqué sur le couple ἄνομος-ἁμαρτωλός.

διάξολος renforce l'interprétation donnée précédemment pour I 36, car le contexte évoque la profanation du Temple et la dévastation de Jérusalem par Antiochus et sa troupe, et en Est VII 1, VIII 4 le même qualificatif est appliqué à Aman, le féroce païen persécuteur des Juifs.

οἱ υἱοὶ τῆς ὑπερηφανίας, « les esprits arrogants » (1 M II 47) : très probablement les émissaires du roi. Ὑπερηφανία est par ailleurs employé seulement 2 fois et toujours en référence à Antiochus (I 21. 24).

οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀδικίαν (IX 23) peut avoir de soi une signification fort générale et englober aussi bien les païens que les apostats. Mais comme il est en juxtaposition avec ἄνομοι qui désigne ici certainement les juifs infidèles, et que l'auteur de 1 M, ainsi que nous l'avons vu, joue volontiers sur le couple païens-apostats, il est probable que cette expression désigne ici les persécuteurs étrangers. On évite ainsi une redondance inutile.

La désignation des Juifs apostats n'est pas moins systématique. Notons tout d'abord quelques périphrases où le terme νόμος et son

[15] *Op. l.*, p. 17.

dérivé ἀνομία entrent en composition : ἐγκαταλείπειν τὸν νόμον, abandonner la Loi (1 M I 52); καταλείπειν νόμον καὶ δικαιώματα, abandonner la Loi et les commandements (II 21, X 14). οἱ ἐργάται τῆς ἀνομίας, « les artisans d'impiété » (1 M III 6). Mais surtout trois qualificatifs sont d'un emploi plus fréquent et plus systématique :

ἀσεβής. En III 8 les mécréants sont les habitants des villes de Juda, donc des Israélites. VI 21, VII 5, IX 73 mentionnent explicitement ἀσεβεῖς ἐξ 'Ισραήλ. En VII 9, l'impie dont il est question n'est autre qu'Alcime, candidat au souverain pontificat, donc encore un Juif. Dans ces conditions on peut interpréter des Juifs apostats les deux textes III 15 et IX 25 dont le sens du terme pris isolément demeure incertain [16].

ἄνομος. C'est de beaucoup la dénomination la plus fréquemment utilisée (10 fois) et, semble-t-il, toujours appliquée aux Juifs apostats. En III 5 « Il (Judas) fit la chasse aux impies qu'il dépistait et livra au feu les perturbateurs de son peuple », il est clair que ce sont les mêmes personnages qu'il poursuit et qu'ensuite il livre au feu et à la flamme. Donc les ἄνομοι du stique 1 s'identifient aux perturbateurs du stique 2, c'est-à-dire à ceux qui au sein même du peuple tentent de détourner leurs compatriotes de la Loi juive. Le stique suivant III 6 doit s'interpréter d'après le même contexte. En VII 5 le terme ἄνομοι juxtaposé à ἀσεβεῖς est déterminé par ἐξ 'Ισραήλ. Les impies de IX 23 qui « émergent de tous les points du territoire d'Israël » sont manifestement des Israélites. Ce sont certainement les Juifs hellénistes qui en IX 58. 69 conseillent à Bacchidès de s'emparer de Jonathan. Mis en minorité par le départ de l'émissaire du roi, ils espèrent alors prendre leur revanche. Enfin XI 25 porte l'expression τινες ἄνομοι τῶν ἐκ τοῦ ἔθνους qui représente ici certainement la nation juive. Étant donné cette uniformité de signification, on peut supposer que les deux seuls textes en eux-mêmes incertains (II 44, XIV 14) se rapportent aussi à Israël. On y retrouve d'ailleurs le couple païen-apostat ἄνομος-ἁμαρτωλός si cher à notre auteur.

παράνομος. Ce terme lui aussi semble toujours réservé aux Juifs infidèles. En effet en I 11 ces παράνομοι sont dits « surgir d'Israël ». Et le parallélisme synonymique : ἐξῆλθεν ἐξ αὐτῶν ῥίζα ἁμαρτωλός (il s'agit d'Antiochus) (1 M I 10) et ἐξῆλθον ἐξ 'Ισραὴλ υἱοὶ παράνομοι (parti helléniste) confirme que la distinction entre ἁμαρτωλός et παράνομος est intentionnelle. Avec le P. Abel il faut sans doute voir dans le ἔθνος ἁμαρτωλόν une installation de colons et dans ἄνδρας παρανόμους

[16] C'est d'ailleurs ainsi que le comprend Abel, *op. l.*, p. 58 et 165.

des Juifs renégats (I 34). X 61 ἄνδρες παράνομοι est en apposition à ἄνδρες λοιμοὶ ἐξ Ἰσραήλ et en XI 21 les ἄνδρες παράνομοι sont des hommes qui « haïssent leur propre nation ».

Au terme de cette analyse une première conclusion s'impose : les païens ne se définissent jamais par rapport à la Loi, mais sont désignés principalement par ἁμαρτωλός, qui tend à s'imposer comme terme technique. Au contraire la quasi-totalité des qualificatifs appliqués aux Juifs renégats se réfèrent à la Torah. Il y a là un emploi certainement plus systématique que dans la LXX, qui annonce déjà certains traits du rabbinisme. En effet dans la traduction grecque de la Bible les divers termes employés se réfèrent moins à des catégories sociales qu'à un comportement religieux profond, à une attitude intérieure. ἄνομος et ἁμαρτωλός désignent indifféremment les juifs et les païens, et tous les deux rendent le vocable hébreu רשע. Or, comme on l'a bien montré [17], cet ἁμαρτωλός est, surtout dans le Psautier, un type bien caractérisé d'homme, juif lui-même la plupart du temps, comme le pieux dont il est l'adversaire. Il se définit avant tout par une négation pratique, nous dirions existentielle, de la Loi comme norme de vie. Ce refus est d'ailleurs moins un acte, un péché au sens habituel du mot, qu'une attitude fondamentale, un état qui rend compte en dernier lieu de son comportement immoral. Or en 1 M cette relation à la Loi prend une couleur sociologique. L'ἄνομος et l'ἁμαρτωλός ne se définissent plus seulement en fonction d'une option individuelle mais de l'appartenance à un groupe. L'ἁμαρτωλός, c'est le contempteur de la Loi dans le cadre du paganisme; l'ἄνομος, le contempteur de la Loi dans le cadre du judaïsme. Ce sont certes encore là des catégories religieuses mais aussi ethniques. Le religieux et le national sont inséparables, surtout dans le contexte d'un mouvement politico-religieux comme le soulèvement maccabéen. Or chez les rabbins nous avons quelque chose de semblable : l'interpénétration du racial et du religieux sera poussée à un tel point que seul est considéré comme juste, seul peut accomplir la Loi, celui qui entre en communion avec le Dieu saint, c'est-à-dire nécessairement celui qui appartient au peuple saint. Dans cette perspective, le païen est de sa nature même un pécheur et ἁμαρτωλός deviendra précisément le terme technique pour le désigner [18]. Le premier livre des Maccabées avait déjà sur ce point préparé les voies. Certes on ne trouve pas dans cet écrit l'équivalence juif = juste; mais le dogme du salut par l'unique Israël y est déjà

[17] *TWNT* I 324-325.
[18] *TWNT* II 329.

implicitement contenu. Il y a déjà dans cette séparation absolue des juifs et des païens au regard de la Loi l'affirmation d'un particularisme durci dans la lutte contre l'hellénisme, qui ne fera que s'accentuer avec le temps.

Au fond le vrai conflit se joue à l'intérieur du judaïsme, puisque c'est la Loi qui en est le véritable enjeu. Une fois de plus nous le trouvons souligné dans le fait que le partage entre bons et méchants se fait en regard de la Torah (les païens dans cette problématique étant comme hors du jeu). Est-il besoin d'ajouter que ce nomisme triomphant met nécessairement l'accent sur l'effort humain? Le premier livre des Maccabées n'y manque pas et s'engage délibérément sur la voie de la religion des œuvres, autre dogme cher au rabbinisme.

C. La Loi tend à se subordonner les autres catégories religieuses traditionnelles.

a) La Loi et le Culte.

A lire 1 M sous un certain angle, on pourrait penser que le Temple et la Torah sont les deux colonnes du judaïsme à pleine égalité. Elles le sont en fait d'une certaine manière. Simon et ses frères se sont exposés au danger « afin que leur sanctuaire demeurât debout ainsi que la Loi » (XIV 29). Simon lui-même en a pleinement conscience : « Vous savez ce que moi, mes frères et la maison de mon père, avons fait pour les lois et le lieu saint » (XIII 3). Ce sont là, semble-t-il, les deux enjeux de la guerre sainte. Bien plus, le conflit éclate précisément autour de la section cultuelle de la Loi. C'est à elle que s'en prend Antiochus : installation d'un culte païen, profanation du Temple et du sabbat, interdiction des sacrifices, des fêtes, de la circoncision (cf. ch. I). Inversement la réforme de Mattathias consiste à détruire les autels païens, à rétablir la circoncision et les coutumes essentiellement cultuelles. Il semblerait donc que tout tourne autour du Temple et du culte, pièces maîtresses de la religion d'Israël.

En fait cependant, si on défend le Temple et le culte, c'est moins pour leur valeur propre que parce qu'ils sont des institutions commandées par la Loi. Lorsqu'Antiochus entend substituer au culte juif les cérémonies païennes, la gravité de la faute consiste en ce qu'une telle approbation constitue un reniement pratique de la Loi. « De façon à en oublier la Loi et les commandements», commente l'auteur (I 43-49). Dans le tableau antithétique du chapitre II la réforme cultuelle de Mattathias est conçue en dernière analyse comme un rétablissement de la Loi. Tout le livre atteste le souci constant d'être fidèle à la Torah

dans la pratique du culte. S'agit-il de purifier le Temple? On choisit des prêtres sans tache et soucieux de suivre dans le détail les prescriptions de la Loi (IV 42). Rétablit-on l'autel des holocaustes, se propose-t-on d'offrir le premier sacrifice (IV 47. 53)? On prend soin de noter que c'est selon la Loi (κατὰ τὸν νόμον). Nous avons déjà noté les résonances cultuelles de ἐκουσιαζόμενος, dont l'élan se dirige maintenant vers la Loi. Celle-ci devient donc la norme supérieure à laquelle on se réfère constamment. Mais puisqu'il s'agit pour elle de défendre ses valeurs propres, de maintenir la séparation et l'originalité du peuple juif, face à l'invasion d'une culture étrangère, elle sera amenée à accentuer les éléments qui en elle sont les plus aptes à ce dessein. Or, nous l'avons vu, c'est le culte plus que l'éthique qui distingue païens et juifs. C'est donc cette partie cultuelle qui sera l'objet d'une surveillance rigoureuse et d'un soin tout particulier. Aussi, loin de faire disparaître Temple et culte, elle leur apporte tout le poids de son autorité. Mais c'est en elle que le culte lui-même prend son sens. Nous touchons encore là un des traits majeurs du rabbinisme postérieur : la suprématie de la Loi sur le culte et en même temps l'excroissance de l'exégèse judaïque autour de la Loi cérémonielle [19].

b) La Loi et l'Alliance.

En revendiquant pour elle la place suprême dans la hiérarchie des valeurs religieuses, la Loi tendait à supplanter ou plus exactement à s'annexer l'Alliance. Certes le sens primitif de la Berith n'est pas entièrement disparu. On parle encore de l'Alliance des pères (II 20. 50). Mais ici l'accent est peut-être moins mis sur la conclusion de l'Alliance que sur la façon dont les « pères » ont vécu cette Alliance. Car, dans l'éloge qui leur est décerné en II 51-61, les pères ne se limitent pas aux patriarches ou à Moïse avec qui Dieu a réellement traité, mais impliquent les grands héros du judaïsme, et on les loue non pour leur privilège d'avoir conclu l'Alliance mais pour leur exacte et minutieuse observation des commandements. C'est en fin de compte ici que s'opère la rencontre de la Loi et de l'Alliance : toutes les deux sont synonymes de religion, c'est-à-dire de l'ensemble des préceptes divins. Nombreux sont les textes où διαθήκη entre en parallèle avec νόμος : I 56-57 livres de la Loi, exemplaires de l'Alliance; II 27 être zélé pour la Loi, mainte-

[19] Cf. W. Bousset, *op. l.* p. 119 ss. Dès lors la destruction du Temple n'ébranlera pas le judaïsme dans son tréfonds, car au-delà du culte il reste la Loi. Ceci explique aussi pourquoi dans la Diaspora la réflexion autour de la Loi cérémonielle est paradoxalement plus développée qu'en Palestine : on y éprouvait davantage le besoin de souligner la séparation entre juifs et païens.

nir l'Alliance; II 50 avoir le zèle de la Loi, donner sa vie pour l'Alliance. Transgresser les prescriptions cultuelles, c'est profaner la sainte Alliance (I 15, I 63). Marcher dans l'Alliance (II 20) n'est qu'un simple décalque de marcher dans la Loi ou dans les commandements (πορευέσθωσαν τοῖς νόμοις, X 37; πορεύεσθαι τοῖς νομίμοις, VI 59; cf. Lv x 23, Ez v 6-7). Et en II 54 Pinhas a reçu la διαθήκην ἱερωσύνης en récompense de son zèle pour la Loi. L'aspect juridique de l'Alliance est devenu primordial, c'est ce qui la rapproche de la Loi. Nous assistons ici à un renversement de valeurs : d'un peuple fondé sur l'Alliance dont la Loi n'était que le conditionnement on a fait une communauté autour de la Loi à laquelle se ramène l'Alliance.

c) La Loi et la Prophétie.

L'absence de prophète est durement éprouvée par la communauté juive à l'époque maccabéenne. Les morceaux de l'autel profané soulèvent un cas de conscience rituel que la Loi n'avait pas envisagé. Il faudrait une nouvelle révélation de Dieu : aussi réserve-t-on la solution de ce problème à la décision d'un prophète éventuel « qui se prononcerait à leur sujet » (IV 46). Mais on ne pouvait pas multiplier les solutions de ce genre. Aussi cherche-t-on à pallier ce silence de Dieu par le recours à la Loi. Cette insurrection pour la liberté religieuse et l'indépendance politique était conçue sur le modèle de la grande épopée de la conquête. Chaque combat était précédé d'une convocation du peuple et d'une assemblée cultuelle où, par l'intermédiaire des prophètes, on consultait Yahvé sur l'opportunité de la lutte et l'issue de la bataille (Dt I 34-46). Mais ici manque un prophète tel que Moïse. Alors « ils déployèrent le livre de la Loi pour y découvrir ce que les païens demandaient aux représentations de leurs faux dieux » (III 48), à savoir des lumières sur les événements à venir [20]. La Loi joue le rôle de médiateur entre Dieu et le peuple. Plus loin (XII 9), la lecture de la Torah apporte la consolation aux cœurs troublés, à la manière des oracles d'espérance. A vrai dire, ce n'est là qu'une bien médiocre compensation, mais est-il osé de supposer que nous avons là le principe d'interprétation qui servira de base à l'exégèse accommodatice des rabbins, pour qui la Loi livre la solution de tous les problèmes?

En somme 1 M présente comme une lointaine esquisse du judaïsme rabbinique : prédominance et valeur absolue de la Loi, accent mis

[20] Abel *op. l.*, p. 70; littéralement « Ils ouvrirent le livre de la Loi au sujet des choses pour lesquelles les païens consultaient les statues de leurs faux dieux »; cf. 2 M VIII 23.

sur la religion des œuvres, division du monde en deux camps pour ou contre la Loi, une première indication du dogme du salut par l'unique Israël. Par rapport à la LXX il marque une nouvelle étape vers la conception légaliste de la religion. On est tenté de dire que la Loi tient plus de place dans cette religion que Dieu lui-même. Pourtant on doit lui reconnaître un élan religieux profond et même admirable par la foi qui la soutient et la fidélité héroïque qu'elle provoque. Mais l'objet qu'on lui propose n'est pas au niveau de son dynamisme et le danger sera qu'elle se fixe dans une religion du livre où la lettre fait écran entre l'homme et Dieu.

***

II. Les lettres préliminaires du second livre des Maccabées

Écrites quelques décades avant 1 M, ces épîtres dénotent une mentalité fort différente de celle dans laquelle baigne le premier livre. En est-il de même en ce qui concerne la Loi?

1. *Caractère profondément religieux de la pensée.*

Le vocabulaire reste fidèle à l'usage courant de la LXX : νόμος, toujours au singulier, désigne, soit le Pentateuque (2 M II 18), soit la législation mosaïque dans son acception la plus large (I 4, II 3); πρόσταγμα se réfère aux préceptes particulier de la Torah (I 4, II 2). Mais le caractère religieux est beaucoup plus souligné qu'en 1 M, car les commandements y sont présentés comme l'expression de la volonté d'un Dieu personnel. C'est la Loi de Dieu, νόμος Θεοῦ (2 M I 4), les commandements du Seigneur, προσταγμάτων τοῦ Κυρίου (II 2), la volonté divine, αὐτοῦ τὰ θελήματα (I 3). C'est dans un contexte d'adoration (σέβεσθαι I 3), de prière et de pardon (I 5), qu'il faut observer la Torah. Le culte y a autant d'importance que la Loi et tous les deux exigent d'abord une attitude intérieure, un engagement de tout l'être. C'est au cœur que l'on fait sans cesse appel : « Qu'il (Dieu) vous donne un cœur pour l'adorer et accomplir cordialement ses volontés » (καρδίᾳ μεγάλῃ καὶ ψυχῇ βουλομένῃ, I 3). Cette dernière expression est calquée sur 1 Ch XXVIII 9 : « Connais le Dieu de ton père, suis-le d'un cœur sans partage et d'une âme bien disposée », qui reflète dans les relations de l'homme avec Dieu un climat d'échange personnel. Par ailleurs, en II 3 Jérémie recommande aux exilés de ne pas tenir

la Loi éloignée de leur cœur (μὴ ἀποστῆναι τὸν νόμον ἀπὸ τῆς καρδίας). Or dans la LXX ἀποστῆναι évoque souvent l'idée d'apostasie, abandon volontaire de Dieu. Citons enfin 1 4 : « Que Dieu ouvre votre cœur à sa Loi et à ses préceptes et qu'il y crée la paix. » Cet engagement du cœur évoque le zèle pour la Loi, la consécration à la Torah. Mais ici c'est une réponse d'amour aux appels prévenants d'une Personne transcendante et bienfaisante. De la sorte, la Loi représente une valeur éminente, certes, mais non pas absolue, et la théologie qu'elle sous-tend s'avère beaucoup plus équilibrée que dans le premier livre. D'après les textes que nous venons de rapporter, l'effort de l'homme est certes requis, mais la pratique de la Loi est avant tout un don de Dieu qu'il faut implorer humblement. Nous sommes loin de l'élan un peu aveugle, tendu, presque stoïcien, des combattants de 1 M vers une Torah élevée au rang d'absolu. Il ne semble pas que cette différence si radicale puisse s'expliquer uniquement par la diversité des buts proposés, les lettres ayant un caractère liturgique et de ce fait parénétique tandis que l'auteur de 1 M se présenterait comme un historien plus soucieux d'exactitude que de développements moraux. La Loi n'a ni la même place ni la même valeur dans ces deux écrits. Dans les épîtres elle reste subordonnée à la personne divine; en 1 M elle prend figure d'absolu. Entre les deux écrits une évolution profonde s'est opérée vers une religion légaliste.

2. *La Loi et l'Alliance.*

On ne peut manquer d'être frappé, en lisant ces lettres préliminaires, de certaines ressemblances avec la prophétie de Jérémie sur la Nouvelle Alliance : « Voici venir des jours où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle... Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur... Ils me connaîtront tous, du plus petit jusqu'au plus grand... parce que je vais pardonner leurs crimes et ne plus me souvenir de leur péché » (Jr xxxi 31-34). Dans l'un et l'autre texte, on insiste sur l'engagement du cœur à l'égard de la Loi. Bien plus, chez l'un comme chez l'autre, l'accent est mis sur la démarche divine qui écrit la Loi dans le cœur (Jr xxxi 33) ou qui ouvre le cœur à sa Loi (2 M 1 4). Le don d'un cœur nouveau pour accomplir les préceptes (2 M 1 3) paraît faire allusion à la prophétie d'Ézéchiel qui prolonge Jr xxxi : « Je vous donnerai un cœur nouveau... et je ferai que vous marchiez selon les lois et que vous observiez mes coutumes » (Ez xxxvi 26-27) ou même l'oracle de Jr xxiv 7 : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon

Peuple, et moi, je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur. » On notera ici la formule classique de l'Alliance. Dans les deux cas encore, Dieu, en récompense d'une pratique fidèle de la Torah, crée la paix, c'est-à-dire opère la réconciliation des pécheurs avec lui (Jr xxxi 34, 2 M i 3-4). Enfin la mention en 2 M ii 1-11 du personnage de Jérémie atteste l'importance qu'on lui accordait et on peut se demander si la recommandation du prophète « de ne pas tenir la Loi éloignée de leur cœur » ne vise pas à travers l'apocryphe jérémien cette prophétie de la Nouvelle Alliance.

Mais s'il en est ainsi, pourquoi l'auteur de ces lettres passe-t-il sous silence le terme de Nouvelle Alliance? Bien plus, quand il se réfère à l'Alliance, c'est la première qu'il invoque : « Que Dieu se souvienne de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob » (2 M i 2). N'est-elle donc pas brisée malgré les vaticinations de Jérémie? Pour F.-M. Abel [21] le passage commenté en ii 1 ss est, avec quelques lignes d'Eupolème et la notice des Vitae Prophetarum, la seule trace de l'apocryphe jérémien. Or, en analysant ces quelques passages, l'éminent exégète conclut que l'auteur va intentionnellement à l'encontre du véritable sentiment historique de Jérémie, pour qui la disparition de l'arche était définitive, parce que signe d'une Alliance définitivement brisée avec l'Exil. « C'est en somme l'apothéose de la vieille Alliance que veut imposer cette élucubration d'un esprit diamétralement opposé à la Nouvelle Alliance vaticinée par Jérémie [22]. » En prolongeant ces réflexions, ne peut-on pas admettre que l'auteur interprète dans cette ligne conservatrice l'oracle « révolutionnaire » de Jr xxxi? Prédominance est donnée à la Loi sur l'Alliance et, loin d'attendre les temps eschatologiques pour recevoir de Dieu le don d'un cœur nouveau, c'est dès maintenant que Dieu écrit sa Loi dans les cœurs, dans le temps intermédiaire que nous vivons, attendant la réapparition de la Torah dans la gloire et dans la nuée, qui consacrerait ainsi le triomphe de la première Alliance. En somme, on assisterait ici à une tentative de faire entrer cette prophétie de Jérémie dans les cadres traditionnels, contre le sens obvie du texte. Mais alors dans cette Alliance l'observation de la Loi est l'élément essentiel, bien qu'elle fasse l'objet d'une grâce prévenante.

[21] *RB* 1946 p. 523-531.

[22] Abel, art. cit. p. 530. On a remarqué que le judaïsme officiel mentionne rarement l'attente de la Nouvelle Alliance (Ba ii 35).

3. *Loi et Promesse.*

Avec le texte de 2 M II 18 « Dieu l'avait promis par la Loi », καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου, pour la première et unique fois dans la littérature juive canonique[23], ἐπαγγελία revêt un sens religieux.

Chez saint Paul ce mot deviendra le terme technique de la Promesse par opposition à la Loi. Ici c'est une simple mention épisodique qu'il ne faut pas trop presser. Toutefois il valait la peine de noter cette subordination des ἐπαγγελίαι à la Torah, car c'est le premier indice d'une théorie de la Promesse à laquelle saint Paul se heurtera de plein fouet : Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία (Rm IV 13).

***

III. Le second livre des Maccabées

Le passage brusque des lettres au reste du livre transparaît d'une façon très sensible dans le style de ces deux écrits. Tandis que les premières s'inscrivent dans la ligne de la LXX, le second utilise un vocabulaire et une phraséologie plus conformes à la Koinè de son époque. En ce qui nous concerne, la substitution immédiate du pluriel νόμοι, d'un usage courant dans l'œuvre de l'épitomiste, au singulier νόμος, d'un emploi constant dans les épîtres, ne semble-t-elle pas une trace de l'influence hellénistique sur l'abréviateur de Jason de Cyrène? Dans le cas d'une réponse affirmative, jusqu'où s'étend cette influence grecque, se limite-t-elle au vocabulaire ou affecte-t-elle en même temps la pensée du rédacteur? Tels sont les problèmes dont nous voudrions tenter un essai de solution.

1. *Traces d'influence hellénistique sur le vocabulaire légaliste de 2 M.*

A. Les mots.

νόμοι. Le pluriel νόμοι n'est que rarement attesté dans la LXX. Pr VI 20 traduit par νόμους, non pas les lois au sens juridique du terme, mais les directives paternelles (מִצְוֹת אָבִיךָ). En Pr I 8 l'étroit parallélisme avec le verset précédent a conduit certains copistes à traduire le TM מוּסַר par νόμους au lieu de παιδείαν qui est manifestement le texte original. — Le texte de Jr XXXVIII (XXXI) 33 et XXXIII (XXVI) 4 n'est pas sûr. Dans le premier cas le codex S porte νόμον et dans le

[23] Dans les écrits apocryphes, cf. 3 M II 50, *Ps. Sal.* XII 8.

second BS lisent νομίμοις plus probable, νόμος étant une leçon facilitante. Jr XXXVIII (XXXI) 36 traduit הַחֻקִּים au sens de lois de la nature. En Dn VI 5-6, où il s'agit des commandements divins, seul le texte de Théodotion porte ἐν νόμοις encore qu'un certain nombre de manuscrits lisent νομίμοις. Enfin en Dn IX 10, où Théodotion lit νόμοι, la LXX conserve νόμῳ suivant son principe habituel de traduire νόμος là où le texte hébreu porte תּוֹרָה

En somme le pluriel νόμοι n'apparaît de façon certaine comme équivalent de תּוֹרָה. qu'avec 1 M x 37 et XIII 3. En 1 M x 37 d'ailleurs, le terme mis dans la bouche d'un Séleucide peut fort bien s'expliquer par le souci de respecter le style de chancellerie. Le livre de la Sagesse mentionne trois fois le pluriel, pour désigner les lois de la Sagesse en VI 18. En VII 20 le νόμους est en surcharge et hors de contexte et IX 5 ne porte aucune référence explicite à la loi mosaïque. Le contexte de création où il est inséré lui donne plutôt une signification de portée fort générale.

Par contre 2 M fera un usage systématique de ce pluriel et, s'il est exact comme certains le pensent que l'épitomiste a lui-même traduit en grec les lettres de la communauté de Jérusalem, le passage brusque du singulier au pluriel paraît alors intentionnel. Or l'expression θεῖοι νόμοι, introuvable dans les LXX, est mentionnée par Thucydide (3, 82) et nous oriente vers une formulation hellénistique. Et de fait οἱ νόμοι est un terme consacré dans le monde grec depuis le Ve siècle pour désigner la loi mise par écrit, comme l'atteste l'usage courant de Platon [24]. Et la charte séleucide de Jérusalem, promulguée sous Antiochus III et rapportée par Flavius Josèphe (*Ant.* XI 138-144), prouve que le pluriel νόμοι était employé dès avant la révolte maccabéenne au sens de « constitution », ici la constitution juive, c'est-à-dire sans doute la Loi mosaïque, grevée de tout un droit coutumier [25]. Il est donc probable que c'est à cet usage grec que se réfère l'auteur de 2 M.

Autres vocables.

πρόσταγμα, très fréquent dans la LXX, utilisé 7 fois en 1 M, mais

[24] Cf. *TWNT* IV 1016. Le pluriel peut provenir de la multiplicité des éléments du droit coutumier que la première codification écrite ne faisait que grouper. Ce peut être aussi une allusion à la double nature de ces lois, les unes d'origine supranaturelle (les θεσμοί), les autres d'origine purement humaine groupées ensuite sous le terme générique de οἱ νόμοι. Cf. G. Glotz, *La Cité grecque*, Paris, p. 157-164.

[25] E. Bickermann, *REJ* 1935 p. 4-35, a prouvé l'authenticité de ce document. Dans ses *Institutions des Séleucides*, p. 146, le même auteur cite dans le même sens un texte de Plutarque.

mentionné seulement à trois reprises en 2 M (mis à part I 4 et II 2 situés dans les lettres préliminaires), désigne aussi bien un commandement du roi ou une disposition de la Loi (VII 30 *bis*) qu'un édit public (X 8).

δικαίωμα, fréquent dans la LXX, cité 4 fois en 1 M, est entièrement absent de 2 M. Or en grec ce mot désigne non pas le contenu de la loi mais l'acte de promulgation.

Contre l'usage de la LXX et de 1 M, qui donnent à *ἐντολή* un sens religieux, 2 M réserve ce terme (III 7, III 13, IV 25, XIV 13) aux commandements ou ordres des rois païens. Or c'est là l'usage de beaucoup le plus fréquent chez les Grecs, qui s'en servent rarement au sens de commandement divin[26]. Dans les papyri de l'époque, par exemple *P. Teb.* I, 6, 10 (vers le II^e^ siècle av. J.-C.), il est surtout employé dans le sens d'ordonnance royale. Josèphe l'utilisera pour des ordres divins mais jamais pour les commandements de la Torah. De plus, alors que LXX et 1 M emploient indifféremment pluriel et singulier, 2 M garde toujours le singulier, ce qui semble plus grec.

νομίμοι, utilisé plus rarement en 2 M qu'en 1 M (2 M IV 11, XI 24), s'y trouve cependant sous la forme adjectivale (2 M IV 11), ce qui apparaît comme typiquement grec.

ἀγωγή, proche de τὰ νόμιμα en raison du contexte (XI 24), n'est mentionné que dans Esther, 2 M (IV 16, VI 8, XI 24) et dans les papyri contemporains *P. Teb.* 24-57 (II^e^ s. av. J.-C.), DITT., *OGIS* 223, 15 (même date), où il signifie comme ici la manière de vivre. Νομοθεσία que l'on relève seulement en 2 M VI 23 et deux fois en 4 M signifie, comme en grec, législation, code de lois.

B. La phraséologie.

νόμους ἐπανορθῶσαι (II 22) est une expression réservée à 2 M mais fréquente en grec, soit dans le sens de rétablir la constitution (πολιτεία), soit dans le sens de réviser les lois.

ζηλωτὴν τῶν νόμων (IV 2), au premier abord si semblable à l'expression sémitique ζηλῶν τῷ νόμῳ, prend ici un sens plus grec qu'hébraïque. La construction avec le génitif ne se trouve jamais avant 2 M. Pour traduire קנא ל, la LXX utilise toujours le datif. Et la formule ne signifie pas ici « se consacrer à la défense de la Loi » (c'est, rappelons-le, le sens dans 1 M), mais exprime simplement le souci d'accomplir les commandements le plus exactement possible. C'est à peu de chose

[26] *TWNT* II 542-543.

près la signification très grecque de « chercher à imiter » que prend le verbe ἐζήλουν dans le contexte prochain de IV 16[27].

τοῖς ἀποδιεσταλμένοις ἀπὸ τῶν νόμων ἀθεμίτοις (VI 5) : ἀποδιαστέλλω est mentionné dans les papyri égyptiens du temps des Ptolémées[28].

ἀκολουθεῖν νόμοις (VIII 36), absent de la Bible grecque, correspond à une formulation grecque dans le sens d'obéir aux lois; cf. ANDOCIDE (Ve-IVe s. av. J.-C.), IV 19[29].

χρῆσθαι νόμοις (XI 31) se retrouve seulement ici et dans Esther VIII 11 (avec νόμοις) et VIII 12 s. (avec νομίμοις). C'est une expression reçue dans le langage hellénique pour « vivre sous les lois ». Citons HÉRODOTE, I 173, 216. — *IG* IX I 334, 19 (Ve s. av. J.-C.); DITT., *Sylloge*, 572 δέδωκεν βασιλῆ ἁμῖν νόμοις τοῖς πατρίοις καὶ ὑπάρχουσιν χρῆσθαι[30]. Plus proche encore : JOS., *Ant.* XI 338 : τοῦ δ'ἀρχιέρεως αἰτησαμένου χρῆσθαι τοῖς πατρίοις νόμοις συνεχώρησε πάντα.

La conclusion s'impose : l'auteur de 2 M s'exprime dans une terminologie plus proche de la Koinè que du vocabulaire de la LXX. Est-ce là un simple vêtement littéraire sans influence réelle sur la pensée de l'écrivain? C'est l'opinion de Gutbrod[31], pour qui οἱ νόμοι équivaut pleinement à ὁ νόμος. En réalité il semble que l'emprunt dépasse le vocabulaire et les procédés de la rhétorique grecque. Par delà la terminologie, l'auteur adopte consciemment certaines catégories de pensée du monde hellénique. En particulier il tente de rapprocher certaines formes extérieures du judaïsme de celles de la πόλις grecque. C'est ce qu'il nous faut montrer maintenant.

2. *La communauté juive à l'image de la cité grecque.*

Constamment l'épitomiste tend à placer la constitution au niveau des lois grecques. Le terme μεταβαίνειν qui se retrouve seulement en Sg II, donc dans une œuvre née dans les milieux de la Diaspora, est à cet égard riche de signification. A la traduction « enfreindre[32] », il vaut mieux préférer celle de « changer ». De par son étymologie le terme indique changement d'état et c'est précisément dans ce sens

[27] Cf. *TWNT* II 885 qui renvoie à PLATON *Gorg.* 468e-469a; *Resp.* VIII 553a; cf. THUCYDIDE, II 37.

[28] Cf. PREISIGKE-KIESSLING, *Wörterbuch*, s. v.

[29] Andocide (κατὰ Ἀλκιβιάδου) : φανερὸς γὰρ ἐνδείκνυται.... οὐκ αὐτὸς τοῖς νόμοις τοῖς τῆς πόλεως, ἀλλ' ὑμᾶς τοῖς αὐτοῦ τρόποις ἀκολουθεῖν ἀξιῶν.

[30] Cité par E. BICKERMANN, *REJ* 1935 p. 27 note 1.

[31] *TWNT* IV 1041.

[32] ABEL, *Les livres des Maccabées*, p. 361.

qu'il est employé dans la langue classique, spécialement par Platon, dans un contexte rigoureusement semblable : μεταβαίνει ἐκ τῆς τιμαρχίας εἰς τὴν ὀλιγαρχίαν[33]. Si VI 1 mentionne seulement le terminus a quo ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων, le contexte presque immédiat indique le terminus ad quem : μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά (VI 9; cf. VI 24), c'est-à-dire passer des lois ancestrales au mode de vie des étrangers, aux coutumes hellénistiques. Tel est le problème auquel sont affrontés les fidèles de la Torah : le choix entre le judaïsme et l'hellénisme. Si les νόμοι juifs sont ainsi opposés au genre de vie hellénistique, c'est qu'ils sont situés sur le même plan. On peut tirer les mêmes conclusions à partir de μεταθέμενον ἀπὸ τῶν πατρίων (VII 24). « Τὰ πάτρια est un terme classique suffisant pour exprimer les institutions, les coutumes et les lois des ancêtres[34]. » Quant à μεταθέμενον, on le traduit souvent par « abandonner, renoncer à ». Mais ce sens n'est attesté ni dans la LXX ni dans le grec, où il équivaut à « changer » au physique comme au moral, « retourner, transformer ». Ici encore le terminus ad quem fait défaut. Mais la formulation apparentée ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει (XI 24) suggère le même rapprochement entre les lois juives et les coutumes grecques.

Parler de « lois », c'est peut-être user d'un terme trop précis et trop juridique. Le parallélisme de νόμοι avec τὰ Ἑλληνικά, τὰ πάτρια, ἀλλοφυλισμός nous orienterait plutôt vers le sens plus général de style de vie politique. Ceci est confirmé par le rapprochement de νόμοι avec ἀγωγή, νόμιμα, ἔθος. Sans qu'il y ait absolue équivalence entre tous ces termes, ils définissent un climat de pensée commun, tel que l'indique l'analyse de XI 24-25 : l'observation des lois (τὰ νόμιμα) est immédiatement rapportée à la manière de vivre (ἀγωγή) particulière aux Juifs, en opposition aux mœurs grecques (τὰ Ἑλληνικά) et en liaison avec les coutumes des ancêtres (τῶν προγόνων ἔθη). Les νόμοι, νόμιμα, τὰ πάτρια définissent plutôt un genre de constitution, un mode légal de vie, ce qu'on pourrait appeler la physionomie sociale et politique d'un pays ou d'une communauté.

Essayons de préciser. Le rapprochement fréquent entre les lois d'une part et la patrie ou la ville d'autre part souligne comment l'attention de l'auteur est moins fixée sur leur origine, leur contenu abstrait, leur valeur d'obligation, que sur le rôle effectif qu'elles jouent dans la cité. Il est notable en effet que la notion de patrie n'est en aucune manière un concept juif. Pour les Hébreux, le principe de cohésion

[33] Platon, *Resp.* 550d; cf. encore 569c.
[34] Abel, *op. l.* p. 377. Certains codices ont d'ailleurs ajouté νόμων..

du peuple est fondé non pas sur la cité mais sur la race. On est Juif, non par l'habitation sur la terre de Palestine, mais en vertu de la communauté de sang et de la descendance d'Abraham. Et de fait la LXX, mis à part Esther [35], n'utilise que très rarement le mot πατρίς, deux fois pour traduire מִשְׁפָּחָה clan (Lv xxv 10, 1 Ch v 7), trois fois אֶרֶץ מוֹלֶדֶת le pays natal (Jr xxii 10, xxvi (xlvi) 16, Ez xxiii 15), et en Tb v 10 au sens de tribu, donc jamais pour désigner le peuple juif. Au contraire 2 M fait un usage abondant (9 fois) de ce mot, parfois au sens de terre natale (v 9, xiii 10. 14), la plupart du temps suivant la conception grecque de la nation conçue comme une entité morale (iv 1, v 8, viii 21. 33, xiii 3, xiv 18). Bien plus, dans la problématique de l'auteur cette idée joue un rôle fort important. Alors que dans 1 M la division entre juifs orthodoxes et partisans de l'hellénisme se fait à partir de la Loi, en 2 M c'est surtout la patrie qui semble le critère de différenciation [36]. Pour désigner les ennemis du peuple, on emploie des termes très généraux ἐχθρός, πολέμιος, ἀντικείμενος, d'autres plus recherchés : ἀλιτήριος, κατάρατος, certains avec une couleur plus religieuse : ἀσεβής, δυσσεβής, μιαρός, βλάσφημος. Mais il faut relever la fréquence des termes désignant explicitement les adversaires de la patrie : πατρίδος δήμιος, le bourreau de sa patrie (v 8; cf. vii 29); ἐπίβουλος, ennemi de la chose publique (τῶν πραγμάτων iii 38, iv 2), de ses concitoyens (τῶν πολιτῶν iv 50), de son royaume (τῆς βασιλείας xiv 26); τῶν νόμων ἀποστάτης, le transgresseur des lois (v 8); τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην, traître envers les lois et envers la patrie (v 15). Ce dernier qualificatif ne se retrouve nulle part ailleurs dans la LXX et n'est mentionné qu'en 2 M v 15, x 13, x 22, preuve que cette idée de trahison envers la patrie ne répond pas à un concept du monde juif qui lui préfère celui plus religieux d'apostat. En contraste, s'agit-il de célébrer les mérites d'un personnage juif marquant tel qu'Onias, on vante son action civique (iii 1) et on lui décerne (iv 2) les titres de « bienfaiteur de la cité », « protecteur de ses compatriotes », « zélé observateur des lois ». On ne manque pas de souligner ses efforts en vue « de l'intérêt général et particulier du peuple » (iv 5). Aussi l'indignation de l'auteur est-elle à son comble quand on veut en faire « un ennemi de la chose publique » (iv 2). On insiste constamment sur

[35] Il y a dans le livre d'Esther un glissement de sens entre בירה du texte original et πατρίς de la traduction grecque, glissement analogue à celui qui existe entre la LXX et 2 M. N'y a-t-il pas là un effort de « penser » en termes grecs une réalité foncièrement juive? Nous avons déjà noté plusieurs rapports de vocabulaire entre 2 M et la version grecque du livre d'Esther. Proviendraient-ils d'un même milieu hellénistique?

[36] ἄνομος et ἁμαρτωλός, les deux grands types d'opposants en 1 M, sont totalement absents de 2 M. παράνομος dit d'un Juif renégat se retrouve seulement en 2 M xiii 17.

l'idée de concitoyenneté et sur la gravité de la trahison envers ses frères de race : συγγενής (6 fois en 2 M) se retrouve quelquefois dans la LXX ainsi que πολίτης (9 fois en 2 M), mais φιλοπολίτης (2 M XIV 37), ὁμοεθνής (5 fois), ὁμόφυλος (2 M IV 10) sont totalement absents de la Bible grecque. Ainsi cette idée de patrie est chez l'auteur de 2 M une catégorie fondamentale qui se réfère à une conception grecque et non pas juive de la communauté politique. Aussi l'association νόμοι-πατρίς (VIII 21, V 15) n'est-elle pas un pur hasard, à tel point que combattre ou mourir pour les « saintes lois » c'est équivalemment lutter et se sacrifier pour la patrie et les citoyens, comme le souligne le parallélisme entre VIII 21, XIII 14, XIV 18, XV 30. Il faut donc définir la signification de νόμοι en fonction de ce concept de patrie et concevoir ces lois non pas sous l'angle de leur origine surnaturelle, à la manière de la Torah juive, mais suivant la conception grecque d'après leur aspect fonctionnel de régulateur de la vie sociale.

L'analyse de la liaison non moins fréquente νόμοι-πόλις (II 22, III 1, IV 2, V 14) conduirait aux mêmes conclusions. L'introduction quelque peu solennelle du ch. III, qui montre la paix de la ville garantie par l'observation des lois, souligne encore une fois leur fonction civique et politique. Or certains traits communs apparentent la cité grecque et la communauté juive telle qu'elle apparaît en 2 M. C'est ainsi qu'à la différence de 1 M, l'épitomiste met en évidence, intentionnellement semble-t-il, le caractère démocratique de la constitution juive. Les intitulés des différentes lettres contenues dans le livre sont à cet égard très révélateurs. Les lettres préliminaires portent : « A leurs frères juifs qui sont en Égypte, salut. Les Juifs, leurs frères qui sont à Jérusalem et ceux du pays de Judée souhaitent une paix excellente » (I 1); « Ceux de Jérusalem et ceux de Judée, le sénat et Judas, à Aristobule... aux Juifs qui sont en Égypte » (I 10) [37]. La lettre d'Antiochus Épiphane (IX 19) est seulement adressée τοῖς χρηστοῖς Ἰουδαίοις τοῖς πολίταις; celle de Lysias (XI 16) τῷ πλήθει τῶν Ἰουδαίων. En XI 27 « la lettre du roi à la nation était ainsi libellée : le roi Antiochus τῇ γερουσίᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ τοῖς ἄλλοις Ἰουδαίοις. En XI 34, la lettre des Romains est envoyée τῷ δήμῳ τῶν Ἰουδαίων. Il n'y a donc pas trace d'autorité monarchique et, si la personnalité de Judas Maccabée est mise en relief, c'est moins comme chef politique que comme héros de guerre [38].

[37] Si la lettre est datée de 148 de l'ère Séleucide, il s'agit de Judas Maccabée. Il est présent ici comme personnage important mais non pas comme chef du peuple, puisqu'il vient après le sénat.

[38] C'est là une différence notable avec 1 M, où Judas est dépeint sous les traits d'un chef autant politique que guerrier. C'est lui qui nomme les chefs du peuple (1 M III 55), renvoie certains à leurs foyers (1 M III 56) et choisit même les prêtres qui doivent purifier le sanctuaire

En xv 36, ce sont les Juifs qui décrètent « tous d'un commun accord » l'institution d'une célébration liturgique. ψήφισμα ici employé n'est utilisé dans la LXX qu'en 2 M et Esther. Or il est le terme commun dans la langue grecque pour désigner une mesure prise par l'assemblée du peuple à la suite d'un vote majoritaire. En 2 M vi 8, il se réfère à la décision d'un seul personnage, d'un souverain, conformément encore à l'usage hellénistique [39]. Mais en 2 M x 8, xii 4, xv 36, il s'agit clairement d'après le contexte d'une disposition légale particulière prise après un vote public. C'est donc, semble-t-il, à la πόλις grecque, unité de base de la société hellénique, même au temps du royaume séleucide, que l'auteur s'efforce de rattacher la conception de l'état juif. Et, une fois de plus, c'est dans un cadre grec, ici celui de la πόλις, parallèle à celui de la πατρίς, que s'inscrivent les « νόμοι ».

Dans ces conditions, on ne doit pas craindre de donner à τοῖς τοῦ Θεοῦ νόμοις πολιτεύεσθαι le sens fort de « vivre en citoyen selon les lois propres à la cité » et non pas se contenter d'un vague « se conduire ». Ce n'est certainement pas un hasard si, encore une fois dans la Bible grecque, ce verbe n'est attesté qu'en 2 M vi 1, xi 25, et Est viii 12p. Or dans deux de ces cas il est accompagné de νόμοις au pluriel, mais jamais de νόμῳ au singulier. L'accent n'est donc pas mis sur la conformité à la Loi de Dieu, mais sur le comportement du juif fidèle selon les lois propres à la cité juive [40]. Comment, après ce qui vient d'être exposé, refuser ce sens fort, alors qu'il est attesté par toute la littérature hellénistique contemporaine d'où l'auteur l'a évidemment tiré [41]?

(1 M iv 42). A propos de l'institution de la même fête liturgique, tandis que 2 M parle d'un décret pris en public après un vote de la communauté (ψήφισμα), 1 M déclare : « Judas décida avec ses frères et toute l'assemblée du peuple... » (1 M iv 59). On remarque ici une significative différence dans la présentation d'un même fait (cf. encore 1 M v 42). On parle de « Judas et ses frères », de « Judas et ses partisans » (1 M v 42, vii 10). C'est lui enfin qui choisit les ambassadeurs envoyés aux Romains (1 M viii 17) et ceux-ci se présentent ainsi : « Judas dit Maccabée et ses frères avec le peuple juif nous ont envoyés vers vous... » (1 M viii 20).

[39] Abel, *op. l.* p. 363.

[40] Pour Strathmann (*TWNT* VI 517), il ne s'agit nullement de droit public mais de religion pure et simple, d'une religion qui se présente comme une Loi. En réalité le problème n'est pas aussi simple. Certes l'origine divine de ces lois et le caractère particulier de la constitution juive sont fortement soulignés. Mais cela ne supprime nullement l'effort humaniste de l'auteur qui, sans rien perdre de cette originalité, essaie de présenter le genre de vie hébraïque selon des normes acceptables pour ses contemporains païens.

[41] Abel, *op. l.* p. 360 : « πολιτεύεσθαι, conservari, se comporter, avec une nuance de vie publique, selon une loi commune. Références hellénistiques dans Preuschen-Bauer s. v ». C'est un sens courant chez Josèphe. Mais pourquoi refuser (*TWNT*) ce sens technique à πολιτεύεσθαι κατὰ τοὺς πατρίους νόμους de *Ant.* XII 142, sous prétexte que l'expression ne pense à rien d'autre qu'à une manière de vivre déterminée par des prescriptions religieuses? Le sens premier de πάτριοι νόμοι n'est pas religieux mais correspond à « lois nationales »; cf. *infra* p. 63 s. Cf. encore *Syria*, 1946 p. 74 note 1, où Bickermann cite le diagramma de 319 : καὶ τοὺς ὑφ'ἡμῶν κατελθόντας... ἐν τοῖς ἑαυτῶν πατρῖσι πολιτεύεσθαι (Diod., xviii 56, 4).

Et il faut sans doute le donner aussi à πολιτεία, terme réservé (2 M IV 11, VI 23, VIII 17, XIII 14) à la signification d'institutions politiques, sauf peut-être en VI 23 où il équivaut à conduite morale [42]. Quant à πολίτης, qui voisine souvent avec νόμοι, il n'apparaît que rarement dans la LXX, et au sens de compatriote, de prochain (עמית). En 2 M le sens grec est beaucoup plus apparent. S'il s'agit souvent des compatriotes (IV 5. 50, V 6. 8, V 23), le terme est situé dans le contexte de cité, patrie, et signifie plus exactement « concitoyen »; et en IX 19, seul le sens de « citoyen » peut être retenu. Cet usage fréquent du terme (9 fois en 2 M contre 7 fois seulement dans le reste de la Bible grecque) suggère d'interpréter ce mot d'après le contexte précis du livre plutôt que d'après celui plus général de la LXX.

L'expression πάτριοι νόμοι ou πατρῷοι νόμοι si fréquemment utilisée par l'auteur de 2 M (13 fois) s'inscrit naturellement dans le cadre politico-social qui vient d'être esquissé. Les deux formes adjectivales paraissent avoir le même sens. C'est ainsi en tout cas que semblent l'avoir compris de nombreux copistes qui ont introduit un certain nombre de confusions entre les deux termes dans la transmission textuelle. Elles sont pratiquement inconnues de la LXX (exception faite de Pr XXVII 10, Is VIII 21 et du prologue rédigé tardivement de l'Ecclésiastique v. 8). On les traduit généralement par « des pères ». Cette traduction est valable dans certains cas tels que « le tombeau des pères » (V 10, XII 39), mais ne peut s'appliquer à IV 15 qui parle des « gloires du pays » ou mieux des « honneurs traditionnels ». C'est sans doute ce sens qu'il faut étendre à l'ensemble des textes : la langue nationale (VII 8. 21. 27, XII 39), les fêtes (VI 6) et surtout les lois traditionnelles (VI 1, VII 2. 24. 37). Même si l'on tient à conserver la traduction « des pères », il ne peut guère s'agir des patriarches puisque les « pères » dont parle VII 30 ont reçu la Loi par l'intermédiaire de Moïse. Il vaut mieux rapprocher ces adjectifs de τὰ πάτρια, qu'il est convenu de rendre par « lois ou coutumes ancestrales ». Car la plupart du temps chez les Grecs, πατέρες prend le sens de prédécesseurs [43]. Et les πάτριοι νόμοι, au sens de lois antiques, traditionnelles, sont fréquemment attestés dans les papyri des siècles avoisinant l'ère chrétienne : DITT., *OGI*, 737, 16 (IIe s. av. J.-C.) : κατὰ τὸν πάτριον

[42] Au sens de « constitution », cf. POLYBE V 61. 2; JOS., *Ant.* XII 125, et surtout *Ant.* XIII 245 où Jean Hyrcan prie Antiochus après la capitulation de Jérusalem de rendre aux Juifs leur constitution ancestrale ἀξιῶν τὴν πάτριον αὐτοῖς πολιτείαν ἀποδοῦναι (cité par E. BICKERMANN, *Institutions des Séleucides*, p. 135 note 6.

[43] *TWNT* V 948.

νόμον; *SEG* IV 664 (77 av. J.-C.) : θύεσθαι κατὰ τὸν πάτριον νόμον; cf. Josèphe, *Ant.* XII 142 : κατὰ τοὺς πατρίους νόμους.

Ces πάτριοι νόμοι sont en définitive un héritage du passé, des préceptes dont l'antiquité justifiait la légitimité. Le judaïsme ici rejoint l'hellénisme, car à cette époque on considère les pères moins comme des privilégiés, premiers bénéficiaires des dons divins : promesse ou alliance, que comme de fidèles observateurs de la loi. Comme chez les Grecs l'accent est mis non pas sur le rôle décisif de quelques personnalités mais sur l'idée de tradition. D'où la meilleure version de πάτριοι (πατρῷοι) νόμοι serait « les lois ancestrales » ou « lois de la patrie ».

3. *La signification religieuse fondamentale de ces catégories empruntées au monde grec.*

Tout ce qui précède définit le cadre politico-social où s'inscrivent les νόμοι. On est ainsi conduit à établir une nette distinction entre νόμος et νόμοι. Le singulier se réfère toujours à la conception de la Torah telle qu'elle transparaît dans l'usage de la LXX; à savoir : l'équivalent de la législation mosaïque consignée dans le Pentateuque (VII 30, X 26, XII 40, XIII 10). L'expression « la Loi et les Prophètes » (XV 9) écarte toute hésitation. Le pluriel est calqué sur une formule grecque désignant les lois de la cité, englobant d'une façon large constitutions, coutumes, traditions qui façonnent concrètement la physionomie d'un groupe social. Cette diversité de sens apparaît de façon claire dans certains textes tels que IV 2 : « Le bienfaiteur de la cité, ... le zélé observateur des lois (νόμων), il osait en faire un ennemi de la chose publique (τῶν πραγμάτων). » L'usage de τὰ πράγματα au sens d'affaires publiques se constate dans les inscriptions, les papyri, et 2 M XI 19, 3 M III 7, VII 11, 4 M IV 3. « Aussi νόμοι doit avoir un sens plus étendu que la loi de Moïse. L'opposition voulue par l'auteur demande qu'Onias soit regardé comme fidèle aux lois du royaume [44]. » D'ailleurs le singulier n'est jamais mis en relation avec πόλις ou avec πατρίς [45]; à la différence des autres auteurs hellénistiques, l'auteur n'emploie jamais πάτριος νόμος mais toujours πάτριοι νόμοι et ne dit jamais πολιτεύεσθαι τῷ νόμῳ ou μεταβαίνειν ἀπὸ τοῦ νόμου

[44] Abel, *op. l.* p. 329.

[45] Une seule exception : 2 M XIII 11 : « Il vint au secours de ceux qui allaient être privés de la Loi, de la patrie, du saint Temple. » Mais la comparaison avec XIII 14 est éclairante. Dans le premier texte, il s'agit de valeurs idéales, des privilèges du peuple élu. Dans le second : « combattre... pour les Lois, pour le Temple, la ville, la patrie, les institutions », l'accent est mis sur la communauté concrète, « charnelle ». C'est pourquoi dans le premier cas l'auteur emploie νόμος et dans le second νόμοι.

εἰς τὰ Ἑλληνικά. Le νόμος répond à un autre schème de pensée que les coutumes grecques ou les νόμοι de la communauté juive. L'un peut se définir la Loi mosaïque, les autres les lois de la Cité.

Mais distinction ne signifie pas séparation. Car les deux formes, singulier et pluriel, sont toujours réservées, sans aucune exception, aux dispositions légales de la communauté israélite. C'est pratiquement instituer entre la constitution juive et les constitutions païennes une différence radicale. C'est surtout suggérer, par cette utilisation unilatérale, entre le νόμος et les νόμοι, une parenté étroite, une unité fondamentale. De fait, nous les rencontrons parfois dans des formules parallèles telles que XIII 10-11 : « être privé de la Loi, de la patrie, du saint Temple » et XIII 14 : « combattre jusqu'à la mort pour les lois, le Temple, la ville, la patrie, les institutions ». Il est remarquable que dans le premier membre du parallélisme, on considère plutôt les dons de Dieu, les valeurs idéales, et dans le second la réalité concrète et charnelle constituée autour de ces dons. Les νόμοι gardent ainsi une relation essentielle au νόμος. C'est dans la Torah que les lois trouvent leur centre et leur sens. Ce sont en quelque sorte les coutumes, lois, traditions sociales, morales et cultuelles qui, consignées ou non dans le Pentateuque, constituent les cadres concrets, juridiques, politiques et sociaux où s'insère la vie de la communauté israélite. Les νόμοι forment le corps dont la Torah serait l'âme. Aussi, tout comme le νόμος, les νόμοι sont de caractère divin sinon d'origine divine : on les appelle lois de Dieu (IV 17, VI 1, VII 11. 23), saintes lois (VI 28), la sainte législation établie par Dieu (τῆς ἁγίας καὶ θεοκτίστου νομοθεσίας, VI 23). Leur observation exige un climat religieux et moral. « On y observait exactement les lois, à cause de la piété (εὐσέβειαν) du grand prêtre Onias et de sa haine pour le mal (μισοπονηρίαν) » (III 1). Les violer, c'est être impie et pécheur (ἀσεβεῖν IV 17), ou renégat (ἀποστάτης V 8). Dans la LXX ce dernier terme est employé presque toujours d'une trahison envers Yahvé. Et finalement le conflit entre judaïsme et hellénisme que nous avons défini comme le heurt entre les lois juives et les coutumes grecques peut se ramener comme dans 1 M à l'opposition des commandements de la Torah et des commandements du roi : « Je n'obéis pas aux ordres du roi (τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως) mais j'obéis aux prescriptions de la Torah (τοῦ προστάγματος τοῦ νόμου) qui a été donnée à nos pères par Moïse » (VII 30). La Torah reste donc la norme définitive, le cadre de la vie religieuse, morale, cultuelle et même sociale. C'est là un privilège unique d'Israël que l'auteur entend bien ne pas sacrifier à sa volonté d'établir un dialogue entre le monde juif et le monde hellénistique.

Cependant, malgré cette importance accordée à la Torah, le second livre des Maccabées reflète une conception religieuse beaucoup plus équilibrée que le premier. Il n'y a aucune trace de nomisme et la Loi s'y présente comme une valeur, essentielle sans doute, mais non exclusive, de la vie religieuse. Ce qui domine en effet, c'est le complexe : lois, patrie ou ville, Temple. Ce trinôme plusieurs fois cité constitue l'objectif, soit de la tentative d'hellénisation (VI 1, XIII 11), soit au contraire de la réforme maccabéenne (II 22, XIII 14). Il représente les valeurs fondamentales, l'enjeu ultime du conflit. Si l'un des éléments domine, ce n'est pas tant la Loi que le Temple, autour duquel tout le livre semble littérairement construit [46]. Et la Loi lui semble même subordonnée, puisque l'observation des commandements est ordonnée à l'honneur du Temple (III 1-2). C'est autour de lui que se constitue et se rassemble le peuple conçu comme une communauté sacrale. Pourtant le Temple n'est nullement un absolu au sens où l'auteur de 1 M entendait la Loi. « Le Seigneur a choisi non pas le peuple à cause de ce lieu (c'est-à-dire le sanctuaire) mais le Lieu à cause du peuple » (2 M v 19). On affirme ainsi la primauté de l'élection du peuple sur les institutions où elle prend corps. Et au fond c'est la communauté israélite qui demeure au centre de la visée de 2 M. Communauté conçue comme une réalité concrète, vivante, qui, de par sa situation privilégiée de peuple élu, unifie en une synthèse organique naturel et surnaturel, temporel et spirituel, profane et sacré. Les valeurs dont elle est la dépositaire : loi, élection, présence divine, ne restent pas à l'état de germe enfoui dans le sol. Par le biais des institutions humaines, elles font corps avec la vie du peuple qu'elles encadrent et dont elles dirigent de l'intérieur le développement. Les lois incarnent la Loi, la patrie le don de la terre et l'élection, le Temple la présence de Dieu. Dans cette perspective, les expressions, les schèmes de pensée les plus grecs prennent une signification religieuse : πολιτεύεσθαι τοῖς Θεοῦ νόμοις, c'est vivre en citoyen selon les lois propres à la cité juive, mais, révélées ou non, ces lois, en vertu de leur liaison intime à la Torah, ne sont rien d'autre que l'expression de la volonté divine. Aussi identifiera-t-on les πάτριοι νόμοι avec les Θεοῦ νόμοι (VI 1). La constitution juive prend apparemment la forme d'une « démocratie ». En réalité c'est une « théocratie ». Dès lors, même les réalités les plus humbles gardent un caractère religieux. Les νόμοι sont saints, parce que par l'intermédiaire de la Loi sainte ils sont partie intégrante de la communauté sainte qu'est le peuple élu. Conception équilibrée et réaliste,

[46] ABEL, *op. l.* p. XLIV.

disions-nous, gardant la priorité aux valeurs religieuses, mais en même temps attentive à l'incarnation de l'idéal dans le temporel. Conception totalitaire aussi, qui constitue l'originalité d'Israël à l'égard des autres peuples.

Ainsi l'auteur de 2 M n'a pas craint de mettre sa culture grecque au service de sa foi. C'est là quelque chose d'assez nouveau, car dans cette ligne il va beaucoup plus loin que la LXX. C'est l'effort d'un humaniste qui, sans renier les valeurs profondes et originales de sa tradition religieuse, tente d'ouvrir un dialogue avec une pensée et une mentalité étrangères au judaïsme. Loin d'être une trahison, cet essai lui permettait de servir un dessein apologétique et de combattre l'hellénisme sur son propre terrain. En s'efforçant de décrire la communauté israélite à l'image de la cité grecque, il voulait présenter ses lettres de créance et acquérir pour le judaïsme droit de cité dans le monde hellénique. Car c'était une coutume des princes séleucides de ne rien bouleverser dans les constitutions des « poleis », mais au contraire de les respecter en les promulguant en leur propre nom. L'auteur de 2 M s'efforçait donc de montrer que, tout en rentrant dans le cadre juridique courant, le judaïsme pouvait conserver son système de vie original. Présentée sous l'aspect des νόμοι, la Torah devenait acceptable aux yeux de l'étranger. Mais le Juif ne pouvait pas s'y tromper. Au-delà du cadre grec il discernait facilement la réalité religieuse et traditionnelle qui y était enveloppée. Par son vocabulaire et certaines formes de pensée, par le souci de jeter un pont entre le monde grec et la communauté juive, 2 M prépare déjà Josèphe et Philon, mais il s'en distingue cependant par sa volonté de sauvegarder toutes les valeurs authentiques de la tradition d'Israël. Un siècle avant la naissance du Christianisme, ce livre pose les données d'un problème auquel l'Église sera affrontée tout au long de son existence : la présentation du message chrétien en un langage adapté aux diverses civilisations et cultures que recèle l'humanité.

N.-D. de Béhuard. B. Renaud.

LA PARABOLE DE LA VEUVE OBSTINÉE ET DU JUGE INERTE, AUX DÉCISIONS IMPROMPTUES

(*Lc.* XVIII, 1-8)

Avouons candidement qu'aucun des nombreux commentaires de cette parabole ne nous satisfait pleinement. Sans doute, contient-elle deux propositions dont le sens ne peut être déterminé avec une absolue certitude (vv. 7 *b*, 8 *a*), mais son interprétation dépend surtout de la position que l'on adopte vis-à-vis de son intégrité et de son contexte littéraire, sur lesquels l'accord des exégètes est loin d'être fait. Il vaut donc la peine de soumettre cette parabole à un nouvel examen, et d'abord de la relire avec attention.

1 Il leur disait une parabole sur ce qu'il fallait prier en tout état de cause et
ne pas se désister. 2 Il y avait dans une ville, disait-il, un juge qui n'avait ni
crainte de Dieu ni respect de l'homme. 3 Il y avait aussi dans cette ville une veuve
et elle venait sans cesse à lui, disant : Fais-moi justice (ἐκδίκησόν με) de mon
adversaire. 4 Pendant longtemps, il ne voulait pas. Mais après cela il se dit en
lui-même : Encore que je ne craigne pas Dieu et que je n'aie pas de respect de
l'homme, 5 cependant puisque cette veuve m'assomme, je vais lui faire justice
(ἐκδικήσω αὐτήν), pour qu'elle ne revienne pas à la fin me frapper la figure.
6 Or le Seigneur dit : Écoutez ce que dit ce juge inique! 7 Et Dieu, Lui, ne ferait
pas justice à ses élus (οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν), alors qu'ils crient vers lui
de jour et de nuit, et bien qu'il temporise à leur sujet? 8 Je vous dis qu'il leur
fera justice (ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν) impromptu... ... Seulement, le Fils de
l'homme, quand il viendra alors, trouvera-t-il la foi sur la terre?...

Le premier verset, dont la langue propre à Luc fait contraste avec le caractère sémitique de la narration (1), introduit la parabole dont elle détermine le sens : la prière persévérante, dans les conjonctures les plus désespérées (2), n'est pas seulement un devoir ou une vertu, mais

(1) Il est bien remarquable qu'aucun des mots-clef de la parabole, que nous aurons à analyser, n'appartienne au lexique de Philon.

(2) Πάντοτε « tout le temps » (*Lc.*, XV, 31), « à demeure, constamment » (*Mt.*, XXVI, 11; *Jo.*, VI, 34; VII, 6), exprime à la fois l'idée de durée sans interruption : « Nous serons avec le Seigneur, toujours » (*I Thess.*, IV, 17; cf. *I Cor.*, XV, 58; *II Cor.*, II, 14; *Phil.*, II, 12; *Hébr.*, VII, 25) et de circonstance ou de situation, sans exception : « En tout temps, poursuivez le bien » (*I Thess.*, V, 15; cf. *II Cor.*, V, 6); « Je fais toujours ce qui lui plaît » (*Jo.*, VIII, 29; XI,

une nécessité (δεῖν). Il faut la poursuivre obstinément et intensément, sans mollir (1). Le verbe ἐγκακέω, très rare en dehors du Nouveau Testament, signifie dans le grec profane : se conduire mal, manquer à son devoir (2), commettre une négligence coupable (3). D'après l'étymologie (ἔν τινι κακὸν εἶναι), il suggère l'idée de déficience, être inférieur à sa tâche; à quoi l'usage attache une nuance affective de lassitude et de dégoût. Si les Septante ignorent ce terme, en effet, Symmaque l'emploie comme équivalent de προσοχθίζω au sens d'être écœuré et découragé (*Gen.*, XXVII, 46; *Nomb.*, XXI, 5), et Théodotion comme synonyme de ἐκλύομαι : défaillir, se lasser, céder à la fatigue (4). Hormis l'unique emploi lucianique, saint Paul est le seul à employer ce verbe dans le Nouveau Testament et avec l'acception susdite; mais il ne s'agit plus tant d'inertie ou d'omission, que de relâchement dans la poursuite d'un effort, de perdre cœur au milieu des difficultés, de lâcher prise et d'interrompre une persévérance avant d'avoir atteint le but; on abandonne au lieu de continuer la lutte (5). *Éph.*, III, 13 met un lien de cause à effet entre les θλίψεις et ἐγκακεῖν; *Gal.*, VI, 9 attribue le laisser-aller (ἐκλυόμενοι) à un manque d'énergie : on se lasse des travaux nécessaires (ἐνκακῶμεν) avant de recueillir la moisson.

Si l'on observe, avec Grundmann (6), que presque tous ces emplois ont une nuance eschatologique, et que le Seigneur recommandera semblablement la prière persévérante aussitôt après avoir évoqué sa Parousie (7), on donnera au précepte : μὴ ἐγκακεῖν sa valeur techni-

42; *Gal.*, IV, 18; *Col.*, IV, 6). On rapprochera διὰ παντός dans *Ps. Salom.*, III, 4 : « Châtié par le Seigneur, le juste ne se dépite point (ὀλιγωρέω, être négligent, mépriser, cf. *Hébr.*, XII, 5). Sa bonne volonté est en tout temps (ou : envers et contre tout) devant le Seigneur ».

(1) H. J. SCHONFIELD (*The Authentic New Testament*, Londres, s.d.) traduit excellemment : *not to slacken*. Cf. BENGEL : *non segnescere*.

(2) Cf. *P. Lond.*, V, 1708, 92, ἐγκακηθέντα..... τὸν ἐμὸν πατέρα. La leçon de PHILON, *De conf. ling.*, 51 : οὐδὲ ἐκκακούμενος ἐκάμφθην, n'est pas sûre.

(3) POLYBE, IV, 19, 10. Il semble que dans *B. G. U.*, IV, 1043, 3, un enfant s'excuse d'avoir négligé d'écrire à sa mère.

(4) *Prov.*, III, 11; cité par *Hébr.*, XII, 5 au sens de découragement et défaillance (cf. v. 3; *Mt.*, XV, 32; *Mc.*, VIII, 3 : les foules sans nourriture vont défaillir en chemin). Cf. ÉPICTÈTE, II, 19, 20 : « Observez-vous ainsi vous-mêmes en tout ce que vous faites et vous découvrirez à quelle secte vous appartenez. La plupart d'entre vous, vous découvrirez que vous êtes Épicuriens, quelques-uns Péripatéticiens, et encore Péripatéticiens bien mous (καὶ τούτους ἐκλελυμένους). »

(5) *II Thess.*, III, 13; *II Cor.*, IV, 1, 16 (Vulg. *non deficimus*). La version géorgienne de *Lc.*, XVIII, 1 (*P. O.*, XXVII, 406) traduit : « et non taedere in oratione ». La meilleure définition demeure celle de Fr. ZORELL (*Lexicon graecum Novi Testamenti*[2], Paris, 1931, col. 354) : « *Taedio alicujus rei vincor* ita ut ea cessem vel in ea neglegens evadam, *taedet, piget me* alicujus rei propter ejus inutilitatem aut difficultatem. »

(6) *In h. v.*, dans G. KITTEL, *Th. Wört.*, III, p. 487.

(7) « Veillez, priant en tout temps — ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι —, afin que vous soyez en état d'échapper à tout ce qui doit arriver, et de paraître debout devant le Fils de l'homme » (*Lc.*, XXI, 36; cf. *Mc.*, XIII, 32-37). Comparer l'emploi d'ἱστάναι, *Col.*, IV, 12; *Jude*, 24; *Apoc.*, VI, 17.

que : dans l'attente du retour du Christ, période d'épreuve — que ce soit celle de la durée, de l'assoupissement et de l'ennui, ou celle de l'angoisse et des persécutions —, les disciples ne doivent pas ralentir ou relâcher leur prière. Loin de se laisser abattre par l'apparente inutilité de leurs appels et comme vaincre d'épuisement, ils domineront leur lassitude et continueront, sans désarmer, de « revenir à la charge aussi longtemps qu'il faudra (1) ».

Il apparaît dès lors que « Luc a bien compris la Parabole (2) » et que son introduction doit en orienter le commentaire. Il ne s'agit pas seulement d'un enseignement sur la prière en général, mais de cette persévérance dans l'imploration intense, qui est d'une part l'attitude essentielle du disciple durant la période eschatologique, mais qui est mise d'autre part à rude épreuve par les délais et le *peirasmos* de la fin des temps. C'est ce que confirme d'abord le sujet même de la parabole; obtenir justice (3), c'est-à-dire la délivrance des élus, lors du retour du Seigneur (4); puis l'identité des destinataires : « Il *leur* disait », aux mêmes disciples qui avaient bénéficié des précédents enseignements; enfin la finale évoquant le retour du Fils de l'homme (v. 8) et faisant *inclusio* avec l'annonce du dernier Avènement, XVII, 22 s. (5). On ne

(1) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927, *in loc.*

(2) Er. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 201, n. 1. Cf. H. SAHLIN : « Le morceau *Lc.*, XVIII, 1-8 révèle clairement, au point de vue linguistique, son origine protolucianique... J'y vois une traduction mot à mot de l'araméen » (*Zwei Lukas-Stellen*, *Lk* 6:43-45; 18:7, dans *Symbolae biblicae Upsalienses*, 4; 1945, p. 18, n. 5. W. L. KNOX (*The Sources of the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1957, II, pp. 110-111) juge au contraire l'introduction de Luc ou du compilateur inadéquate au contexte.

(3) ἐκδικεῖν, ἐκδίκησις, quatre fois répétés; cf. XXI, 22, ἡμέραι ἐκδικήσεως; *Is.*, LXI, 2 : « Un jour de vengeance de notre Dieu pour consoler les affligés ». C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of the Hereafter*, Londres, 1958, p. 120 ss.

(4) Cf. A. PLUMMER, *Gospel according to S. Luke*[4], Edimbourg, 1901, p. 411. Sur l'ultime visite de Iahvé, jour de rétribution et théophanie, cf. J. BOURKE, *Le jour de Iahvé dans Joël*, dans *RB.*, 1959, pp. 5-31. Selon A. FEUILLET (*Le sens du mot Parousie dans l'Évangile de Matthieu*, dans W. D. DAVIES, D. DAUBE, *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge, 1956, pp. 261-280), le mot parousie n'évoque pas seulement la seconde venue du Christ concluant l'histoire humaine, mais ses anticipations vengeresses, tout jugement du peuple de Dieu (cf. C. F. D. MOULE, *The Judgment Theme in the Sacraments*, *ibid.*, pp. 464-481). C'est certainement la notion de jugement dans *Jo.*, XVI, 9-11, où le Paraclet démontre l'injustice du monde et donne aux croyants la preuve de la justice victorieuse de Dieu, cf. Ed. SCHWEIZER, *Der Johanneische Kirchenbegriff*, dans K. ALAND, *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, pp. 368-369; M. F. BERROUARD, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant*, dans *Rev. des Sciences ph. et th.*, 1949, pp. 361-389.

(5) La plupart des études sur les paraboles ou la prière ne tiennent pas compte de ce contexte eschatologique (B. B. WARFIELD, *The Importunate Widow and the Alleged Failure of Faith*, dans *The Expository Times*, XXV, 1913, pp. 69-72, 136-139; D. BUZY, *Enseignements paraboliques*, dans *RB.*, 1917, pp. 198-202; IDEM, *Le Juge inique*, *ibid.*, 1930, pp. 378-391; J. PIROT, *Allégories et Paraboles dans la Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, Marseille, 1943, pp. 120-128; IDEM, *Paraboles et allégories évangéliques*, Paris, 1949, pp. 185-193; K. BORNHÄUSER, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh, 1934, pp. 161-170; M. HERMANIUK, *La Parabole évangélique*, Paris-Louvain, 1947, p. 247; J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[8], Göttingen, 1954, pp. 117-120; A. HAMMAN, *La Prière*, Paris, 1959, pp. 149-151).

saurait comprendre le contraste entre la prière instante de la Veuve et l'inertie du Juge, sans avoir présent à l'esprit ce thème eschatologique.

Les Pharisiens ayant demandé : « Quand donc vient le Règne de Dieu » (XVII, 20), Jésus répond que cet avènement n'est pas observable, puisque le royaume est de nature spirituelle. Sur ce, le Maître se tourne vers ses disciples et leur précise les conditions de son second avènement, à la fois subit et manifeste comme l'éclair. Après son départ, en effet, les croyants sont censés vivre dans une période d'oppression et de tourments et ils appelleront intensément une manifestation victorieuse, une intervention secourable du Christ glorifié : « *Vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme et vous n'en verrez point* » (v. 22). Le vœu ardent et réitéré de la délivrance des méchants ne sera pas exaucé. Le Seigneur ne se montrera point visiblement. Il faudra donc l'attendre dans la foi jusqu'au dernier jour, où son apparition sera alors fulgurante, « tout comme l'éclair étincelant brille d'un point du ciel à l'autre » (v. 24). A cette époque, beaucoup d'hommes se seront assoupis, vivant dans une insouciance absolue, sans préoccupation religieuse, se jugeant en sécurité, exactement comme à la veille du Déluge et de la destruction de Sodome (1). Avertis de cette soudaineté, du caractère inopiné de la Parousie, les disciples sont exhortés à se tenir prêts (vv. 31-33). Puisque à l'instar des précédents cataclysmes, la venue du Souverain sera subite, imprévisible, il serait trop tard pour songer, au dernier moment, à prendre les mesures et les précautions nécessaires pour être sauvé. La leçon est claire : à l'inverse

Selon J. M. Vosté, la connexion entre la parabole et le discours eschatologique précédent est purement littéraire, non essentielle, et n'influe pas sur la doctrine propre de la parabole (*Parabolae selectae Domini nostri Jesu Christi* [2], Paris-Rome, 1933, II, p. 572). Au contraire, les commentateurs interprètent la parabole en fonction de la période d'angoisse et d'épreuves qui sépare les deux événements : « Cette parabole se rattache incontestablement à ce qui précède, c'est-à-dire aux difficultés qu'éprouveront les fidèles et à la venue du Fils de l'homme » (M. J. Lagrange, *op. c.*, p. 468; de même F. Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Luc*, Neuchâtel, 1889, II, p. 303 ss.; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* [4], Leipzig, 1920, pp. 606-610; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 1937, pp. 185-186; cf. A. Schlatter, *Die Evangelien nach Markus und Lukas*, Stuttgart, 1947, pp. 346-349; W. O. E. Oesterley, *The Gospel Parables in the Light of their Jewish Background*, Londres, 1936, pp. 222-228). « Si on élimine l'élément eschatologique de l'ἐκδίκησις, la parabole perd sa principale force » (J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, Londres, 1953, p. 222); la parabole « paraît recommander la persévérance dans la prière. En réalité, sa fine pointe est tournée vers l'idée de justice et la venue du Fils de l'homme » (L. Vaganay, *Le Problème synoptique*, Paris, 1954, p. 144).

(1) « Ils mangeaient, ils buvaient, les hommes prenaient femme, et les femmes des maris, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche et le déluge vint et *les fit périr tous*. Semblablement, comme il arriva aux jours de Lot : ils mangeaient, ils buvaient, ils achetaient et vendaient, ils plantaient, ils bâtissaient. Mais le jour où Lot sortit de Sodome, Dieu fit pleuvoir du ciel, du feu et du soufre, et *il les fit périr tous*. Il en sera de même au jour où le Fils de l'homme doit être révélé » (XVII, 26-30).

du premier avènement, progressif et invisible, le second sera soudain et instantané; mais, comme il aura longtemps tardé, il suscitera une surprise foudroyante. La plupart n'y songeaient plus et même s'étaient endormis dans une torpeur spirituelle. Ceux-là mêmes qui appelaient la puissance du Seigneur à leur secours semblent s'être découragés et n'avoir plus au cœur leur désir initial de voir un des jours du Fils de l'homme. C'est précisément pour enseigner la nécessité de garder toute sa ferveur, de prier sans désarmer (1), avec une assiduité sans défaillance (2) — *encore que le Seigneur tarde et semble sourd à tous les appels* —, que celui-ci propose la Parabole du Juge inerte et de la Veuve obstinée (3).

***

La double caractéristique du juge : impie et sans pudeur veut signaler qu'aucun justiciable n'aura quelque chance d'obtenir la reconnaissance de son droit. Il n'a ni le sens de la justice (4), puisqu'il ne tient aucun compte du jugement de Dieu et ne se soucie point des comptes qu'il

(1) Tels les Romains combattant avec Paul par leurs prières (συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς, *Rom.*, XV, 30), ou Épaphras, ne cessant de lutter avec ses prières (πάντοτε ἀγωνιζόμενος... ἐν ταῖς προσευχαῖς, *Col.*, IV, 12).

(2) Sous toutes ses formes, la prière doit être instante et constante, qu'il s'agisse de la προσευχή au sens le plus général (προσευχόμεθα πάντοτε, *II Thess.*, I, 11; *Col.*, I, 3), de la δέησις (*Rom.*, I, 10; *Phil.*, I, 4) ou de l'action de grâces (εὐχαριστοῦμεν πάντοτε, *I Thess.*, I, 2; *II Thess.*, I, 3; II, 13; *I Cor.*, I, 4; *Éph.*, V, 20; *Philém.*, 4); car c'est la note spécifique de la prière eschatologique, celle de l'Église attendant le retour de son Seigneur; d'où encore sa qualification d'incessante : ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε (*I Thess.*, V, 17; cf. I, 3; II, 13; *Rom.*, I, 9; *II Tim.*, I, 3), et surtout sa persévérance obstinée : προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ (*Act.*, I, 14; II, 42; VI, 4; *Rom.*, XII, 12; *Col.*, IV, 2). Ce verbe unit les idées de continuité et de durée dans l'application et l'attachement; la προσκαρτέρησις ou assiduité dans la vigilance et la prière (*Éph.*, VI, 18) est l'attitude-type du chrétien des derniers temps.

(3) On n'oubliera pas que *Lc.*, XVIII, 1-8 est inséré dans la section centrale du troisième Évangile (IX, 51-XVIII, 14) tout entière dominée par la perspective de la Passion et de l'ἀνάλήμψις (IX, 51). Même si elle n'a pas la rigoureuse unité philologique et littéraire que veut y reconnaître L. Girard (*L'Évangile des voyages de Jésus*, Paris, 1951; cf. la critique de J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, dans *Festschrift A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 20-52), elle oriente les faits et gestes autant que l'enseignement de Jésus vers Jérusalem et l'ascension (cf. il faisait route, IX, 57; X, 38; XIII, 22, 33; XIV, 25; XVII, 11; J. Schneider, *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*, *ibid.*, pp. 207-229); de telle sorte que *Obfirmavit faciem suam ut iret Jerusalem* n'est pas seulement une introduction, mais le titre même de ce livret, dont il donne la clef d'interprétation (cf. J. Starcky, *Sens et portée de Luc IX, 51*, dans *Mélanges J. Lebreton*, Paris, 1951, pp. 197-202). Il est surprenant que dans les nombreuses études consacrées à ces chapitres propres à Luc, aucune ne mentionne notre parabole, hormis C. F. Evans (*The Central Section of St. Luke's Gospel*, dans D. E. Nineham, *Studies in the Gospels*, Oxford, 1955, pp. 37-53). Celui-ci, considérant *Lc.*, X, 1-XVIII, 14 comme un décalque du plan du Deutéronome rapproche *Lc.*, XVIII, 1-8 de *Deut.*, XXV, 1, prescrivant au juge, lorsque deux parties sont en litige, d'absoudre l'innocent et de condamner le coupable.

(4) Pour souligner cette absence de toute conscience professionnelle, Jésus le qualifiera de : juge injuste, ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας (V. 6); épithète qui lui est restée dans le titre de la parabole; mais qui, n'exprimant qu'un trait secondaire, ne suggère aucunement son rôle typologique par rapport à Dieu, ni par conséquent l'enseignement proprement parabolique.

aura à lui rendre, ni le moindre sentiment de pitié, car il méprise tout le monde et se moque du qu'en-dira-t-on(1). Nous dirions aujourd'hui : un homme sans foi ni loi. Les anciens désignaient cette monstruosité, faite d'athéisme et d'amoralité, par une locution quasi proverbiale : ne craignant ni Dieu ni les hommes (2). Il est bien évident que les supplications d'un plaideur, si ardentes, pressantes et fondées fussent-elles, s'adressant à un tel magistrat sans conscience (3), n'auront aucun effet.

D'autant plus que ce Juge a affaire, non point à un riche ou à un puissant qui pourrait l'influencer, voire le corrompre, mais à une veuve, le type de l'être faible et sans appui, qui socialement n'existe pas. Celle-ci cependant fait preuve *d'obstination et de hardiesse.* D'une part, elle se présente constamment devant le magistrat (4); d'autre part,

(1) μὴ ἐντρεπόμενος pourrait se traduire : « sans vergogne » (*Jér.*, L, 12), « manquant du sens de l'honneur » (*Is.*, XLV, 16-17; LIV, 4). A l'actif et au passif, ἐντρέπειν (non traité dans le *Wört.* de G. KITTEL) s'emploie souvent dans l'acception de s'humilier devant Dieu (*Ex.*, X, 3; *II Rois*, XXII, 19; *II Chr.*, VII, 14; XII, 7, 12; XXXIV, 27) ou de se soumettre à une autorité (*Jug.*, III, 30; VIII, 28); puis « avoir honte, rougir » (*Nomb.*, XII, 14; *Is.*, XXIV, 23; *Éz.*, XXXVI, 32; *Sir.*, IV, 25; *Ps.*, LXIX, 7; *II Thess.*, III, 14; *I Cor.*, IV, 14), synonyme de αἰσχύνεσθαι (*Job*, XXXII, 21). La confusion et la honte sont un châtiment des méchants (*Ps.*, XXXV, 4, 26; XL, 15; LXX, 3; LXXI, 24; LXXXIII, 18; *Is.*, XL, 11; *Tit.*, II, 8). Employé au moyen et en bonne part, ἐντρέπομαι indique que l'on « se tourne vers » quelqu'un avec considération et qu'on s'occupe de lui (F. M. ABEL, *Grammaire du Grec biblique*, Paris, 1927, § 43 *e*); on lui manifeste du respect et des égards (*Sag.*, II, 10; *P. Ryl.*, IV, 690, 14 : ὧν χάριν ἔτι καὶ νῦν ἐντρεπόμενος). C'est l'acception de *Lc.*, XX, 13 : « J'enverrai mon Fils bien-aimé; peut-être le respecteront-ils » et d'*Hébr.*, XII, 9 : les enfants respectent leur père qui les corrige et s'inclinent devant son autorité.

(2) J. J. WETTSTEIN donne de nombreux exemples. Les meilleurs sont DENYS d'HALICARNASSE, οὔτε θεῖον φοβηθέντες χολὸν οὔτ' ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν (X, 10, 7); Fl. JOSÈPHE, μήτε πρὸς θεὸν ὅσιος μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής (*Ant.*, X, 83, du roi Joachim). L'historien juif fait dériver de l'irréligion le mépris des lois humaines (*ibid.*, I, 14; cf. PHILON, *De spec. leg.*, III, 202 ss., 209, ὅτῳ μήτε τῶν ἀνθρωπίνων μήτε τῶν θείων αἰδὼς τις εἰσέρχεται).

(3) L'alliance μὴ φοβούμενος-μὴ ἐντρεπόμενος, outre sa valeur superlative, évoque une psychologie : ce juge ne respecte rien ni personne. Il n'est pas seulement dépourvu de tout sentiment de ses devoirs, c'est un être vulgaire et grossier, comme le confirmera sa réflexion cynique des vv. 4-5. Comparer *Is.*, I, 17 et 23 : « Tes chefs sont des rebelles, des compagnons de voleur. Tous veulent des cadeaux et poursuivent des présents. Ils ne rendent pas justice à l'orphelin; la cause de la veuve n'a point d'accès chez eux »; X, 2. « Heureux qui jugera un jugement, juste pour l'orphelin et la veuve, et qui portera aide à toute victime de l'injustice » (*Livre des secrets d'Hénoch*, 13; édit. A. Vaillant, p. 45). PHILON, qui décrit les qualités du juge parfait (cf. E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt*, New Haven, 1929, p. 192 ss.), commentera longuement *Ex.*, XXIII, 3 : « Tu ne favoriseras pas le pauvre dans son procès », en exigeant l'impartialité du magistrat (de même Fl. JOSÈPHE, *Ant.*, IV, 216), mais en la tempérant d'humanité (*De spec. leg.*, IV, 72-78), conformément à l'idéal grec : « L'équité et la clémence sont des compagnes de la justice... secourable à ceux qui sont dans le besoin » (DIOTOGÈNE, dans STOBÉE, IV, 7, 62, p. 269).

(4) L'imparfait d'habitude et de répétition, ἤρχετο (elle allait et revenait constamment) évoque le précepte μὴ ἐνκακεῖν du v. 1. Cet imparfait d'ἔρχομαι, souvent usité dans le grec tardif (cf. ARATUS, *Phenom.*, 102 : « La Vierge allait à la rencontre des humains »; 118) vient d'être attesté en attique : « Le temps passait, personne ne venait — οὐδεὶς ἔρχετο » (MÉNANDRE, *Dyscolos*, 534; cf. J. M. JACQUES, *La résurrection du Dyscolos*, dans *Bulletin de l'Association G. Budé*, IV, 2; 1959, p. 209).

elle ne réclame que son droit, dans les termes les plus stricts et uniformes (1).

A cet appel réitéré, qui ne fléchit point, le Juge oppose une inertie apparemment invincible : « Il ne voulait pas ». L'absence de complément direct autant que l'imparfait de durée (οὐκ ἤθελεν) ne soulignent pas seulement l'absolue mauvaise volonté du magistrat, mais la mettent en contradiction avec l'obstination de la veuve; action et réaction sont simultanées et d'égale intensité : chaque fois que la plaignante venait vers lui, le juge refusait de lui faire justice. Il s'agit entre eux d'une épreuve de force et de savoir lequel des deux se lassera le premier; car le Seigneur souligne la durée et l'issue incertaine de cet antagonisme : « pendant longtemps (2) ». Ἐπὶ χρόνον, placé en vedette

(1) Il n'y a aucune adresse ou formule de politesse — telles que : Monsieur, je te prie — avant ou après la requête officielle; pas d'appel non plus à la pitié, et encore moins la suggestion d'un compromis qui pourrait hâter la décision finale. Cette prière est un cri toujours et sans cesse répété. Saint Albert le Grand observe que cette veuve réalise le précepte : *orantes autem, nolite multum loqui* (*Mt.*, VI, 7; *In Ev. Lucae; in h. v.*). Pour ποιεῖν ἐκδίκησιν ἀπό, cf. *Jug.*, XI, 36 (comparer *Apocryphe de la Genèse*, XX, 14 : Abraham suppliant Dieu contre Pharaon : « Fais-moi justice de lui »). Sur ἀντίδικος, la partie adverse dans un procès, cf. *Mt.*, V, 25; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1924, II, p. 238. On peut illustrer le cas par la plainte adressée à Évergète Ier par la veuve d'un clérourque, lésée par son propriétaire : « Il ne fait pas cas de moi, parce que mon mari est mort... Ainsi, après avoir eu recours à toi, ô roi, j'obtiendrai justice, τοῦ δικαίου τύχω » (*P. Ent.*, XIII). Il appert que ni le stratège, ni l'épistate n'avaient voulu prendre la plainte de la veuve en considération. Plaisôn se plaindra semblablement au roi Ptolémée de la mauvaise volonté de Deinias, épistate de Kerkésoucha : « Il s'est, jusqu'ici, complètement désintéressé de moi » (*P. Ent.*, LXXXV, 7).

(2) Ἐπί avec l'accusatif exprime l'extension de la distance ou de la durée. La locution ἐπὶ χρόνον, sans complément ni épithète, curieusement ignorée des papyrus et de la Bible (cf. *I Mac.*, XI, 36, leçon du Sinaïticus; *III Mac.*, VII, 19, ἐπὶ τὸν τῆς παροικίας αὐτῶν χρόνον, dont on rapprochera *I Pet.*, I, 17 : τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον), est employée par les classiques dans les acceptions les plus variables, depuis « quelques instants » (HÉRODOTE, I, 116; cf. le *ms. d* de la Vieille latine : *in aliquod tempus;* la version géorgienne : *usque ad aliquod tempus*), jusqu'à « plus d'une année » (HOMÈRE, *Od.*, XIV, 193; cf. *Il.*, II, 299. W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* [5], Berlin, 1958, col. 572, cite APOLLONIUS DE RHODES, IV, 1257 et Fl. JOSÈPHE, VI, 2 *(sic)*. La traduction de W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Cambridge, 1957, p. 289 *a*, ne retient que cette dernière citation en la rectifiant : *Vie*, 2; mais elle est fausse, car Josèphe précise : « durant une très longue période, ἐπὶ μήκιστον χρόνον). Il est clair que dans *Lc.*, elle évoque une longue durée (cf. μετὰ ταῦτα, V. 4; εἰς τέλος ἐρχομένη, V. 5. Comparer HÉRODOTE, IX, 22 : « Le combat se prolongea longtemps, ἐπὶ χρόνον; et voici quelle en fut la fin, τέλος »); on la rapprochera de *Mt.*, XXV, 19 (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον; cf. G. BORNKAMM, *Die Verzögerung der Parusie*, dans *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 1951, pp. 116-126) et de la clause surabondamment attestée dans les papyrus : « ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον — pendant tout le temps, d'une façon permanente et sans interruption », par exemple lorsqu'il s'agit de contrat valable ou d'un droit de propriété (*P. Michig.*, III, 166, 6 et 29; 187, 5; V, 241, 7 et 12; 251, 35-36; 254, 1, 6, 8; *P. Athén.*, XXVI, 9; tous du premier siècle de notre ère; *Sammelbuch*, 7420, 8; *P. Bon.*, XXIV, *a*, 5; *P. Karanis*, 427, 7, 28; *P. Vindob.-Boswinkel*, VI, 6; *P. Théad.*, I, 5; II, 5); voire même : « ἐπὶ τὸν ἀεὶ χρόνον — définitivement, à perpétuité » (*P. Mich.*, III, 187, 29; *P. Vind. Bos.*, VI, 10, 15; *P. Athén.*, XXXVII, 19); d'où l'expression redondante : ἐπὶ τὸν ἀεὶ καὶ ἅπαντα χρόνον (*P. Osl. mag.*, I, 48; *P. Mich.*, XLI, 32, 38). Pour spécifier la durée d'un contrat, les papyrus emploient ἐπὶ χρόνον en ajoutant le nombre d'années : un, deux ou cinq ans pour un contrat d'apprentissage (*P. Oxy.*, II, 275, 9; IV, 724, 4; 725, 9); deux ans pour une nourrice (*P. Reinach*, 103, 8, 16, 23; *P. Athén.*, XX, 19); cinq ans pour la

au début de la proposition, est l'un des mots-clef de la parabole : Qui l'emportera à la fin, de la veuve persévérant malgré tout à revendiquer, ou du juge buté? C'est celui-ci qui cède, contre toute attente. Par conséquent, l'imploration opiniâtre est douée d'une force victorieuse (1)...

En effet, le juge, apparemment insensible et impassible, finit par être excédé (2). La vie devient impossible avec une femme aussi opiniâtre et combative : « elle m'assomme! » (3). A la vérité, le magistrat avait supporté avec une parfaite indifférence la pression morale et l'agressivité de la veuve. S'il se décide à agir, c'est qu'il commence à avoir peur. L'ironie du trait est patente : lui qui ne craignait ni Dieu ni les hommes, il craint pour lui-même : dans toutes ses allées et venues, à force de venir et de revenir (4), cette femme, à la fin (5), pourrait bien arriver à me porter des coups (6); nous dirions : elle finirait par me

location d'un terrain (*P. Princet.*, III, 148, 3; cf. *Sammelbuch*, 7474, 5), d'un cheptel (*P. Théad.*, VIII, 11) ou une association de pêche (*P. Oxf.*, XII, 8), etc. Après avoirlu tous ces textes juridiques, on serait tenté de gloser *Lc.*, XVIII, 4 : le magistrat ne voulait point, non pas pendant des jours, des semaines ou des mois, mais pendant des années. Il faut se garder toutefois de trop préciser la durée, car le contexte eschatologique de la parabole et tout l'Évangile enseignent qu'on ne peut la connaître et que son terme est incertain. L'accent porte sur l'obstination de la veuve qui ne se laisse pas rebuter chaque fois ou « tout le temps » qu'elle est éconduite, plus que sur des délais anormalement longs. P. F. Regard (*Contribution à l'étude des prépositions dans la langue du Nouveau Testament*, Paris, 1919, p. 453) hésite sur la traduction : « Il ne voulut pas, pour un temps (pendant un certain temps, ou : pendant longtemps). »

(1) On peut citer Hérodote, III, 119 : « La femme d'Intaphernès venait assidûment à la porte du roi, pleurante et gémissante; à force de répéter toujours le même manège, elle amena Darius à avoir pitié d'elle », et *Is.*, LVII, 10 : « A force de démarches et de fatigues mais sans dire : Inutile! Tu redoubles de vigueur et tu ne languis pas. »

(2) Μετὰ ταῦτα désignant une période révolue (*Lc.*, V, 27; X, 1; *Jo.*, V, 1; VI, 1; VII, 1; *Act.*, XIII, 20; XVIII, 1), ne doit pas être traduit par « ensuite », mais « après cela », comme dans *Jo.*, XIII, 7 : quand j'aurai fini. La formule s'emploie d'un séjour terminé (*Jo.*, XI, 7), d'une action achevée et marque alors l'écart, la séparation plus que la séquence. Ici c'est le point final (cf. *Lc.*, XII, 4; XVII, 8).

(3) Sur les lèvres de cet homme grossier, κόπους παρέχειν ne peut avoir l'acception bénigne d'importuner, causer des ennuis (*Mt.*, XXVI, 10; *Gal.*, VI, 17; *P. Princet.*, II, 70, 10), mais : « molester, être à charge », et mieux encore exprimer le vulgaire « embêtement ». On pourrait rendre ainsi la réflexion de l'ami réveillé au milieu de la nuit, avec une nuance plus familière : « Ne m'embête pas! » (*Lc.*, XI, 7.)

(4) Avec J. Jeremias (*op. c.*, p. 118), nous donnons au présent ἐρχομένη le sens itératif d'action répétée.

(5) Εἰς τέλος, dans l'usage classique et hellénistique, ne signifie pas seulement : « finalement, pour conclure »; mais indique une progression : « en couronnement de tout » (cf. *Jo.*, XIII, 1; *I Pet.*, III, 8; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, III, Paris, 1959, p. 146). On glosera : réservant les coups pour la fin (cf. *I Thess.*, II, 16; avec le commentaire de B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1956), et l'on comparera Midias multipliant les outrages et, « pour finir », donnant des coups : καὶ τελευτῶν, τὸ τελευταῖον = μετὰ ταῦτα (Démosthène, *C. Mid.*, 12, 69, 108; *Argum.*, II, 5).

(6) ὑπωπιάζω « frapper sur le ὑπώπιον », la partie suboculaire, est un terme de pugilat; cf. *I Cor.*, IX, 27; Antiphane, *Frag.*, 300 : « chasser... la bataille par la bataille, par des pochons sur l'œil (ὑπωπίοις) le boxeur, par la peine la peine (πόνον), par le procès le procès (δίκην) » (cité par Athénée, II, 44 *a*; trad. A. M. Desrousseaux). La plupart des commentateurs entendent au sens métaphorique : rompre la tête, casser les oreilles (la version géor-

vitrioler ou m'assassiner. Mais si pittoresque que soit ce verbe, il n'est qu'un trait secondaire, expliquant le changement d'attitude du juge. Les réflexions cyniques de celui-ci ne veulent pas seulement cacher sa défaite, mais écarter toute relation entre sa décision officielle et la cause qui lui est soumise. La parabole se termine — là est sa pointe — sur l'efficacité *in extremis* d'une prière que sa constante inefficacité n'a pas découragée.

Aussi bien, le Seigneur dégage la leçon de l'histoire : Un juge, qui est l'injustice même — ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας — (v. 6), en arrive à prononcer : « Je ferai justice! » L'application va de soi : Combien plus, Dieu — qui est la justice même — fera-t-il justice (1) à ses élus, qui sont ses serviteurs et ses privilégiés, qui l'aiment, le craignent et l'attendent; alors qu'ils ne cessent de pousser jour et nuit des cris de détresse vers lui. L'insistance mise sur la persévérance de leur prière (2)

gienne : *ne veniat et taedio sit mihi*). *a*) Les uns (Fr. Field, *Otium Norvicense*, Oxford, 1881, III, p. 52; Fr. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* [7], Göttingen, 1943, § 207, suppl., p. 37; suivis par J. M. Creed, *op. c.*) estiment qu'on devrait avoir l'aoriste second ἐλθοῦσα ὑπωπιάσῃ με; ce qui serait évidemment plus correct, mais l'on sait combien la *koinè* néglige l'exacte valeur des temps (cf. Ed. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig, 1926, II, 1, p. 130 ss.). Or le présent désigne d'une part des actions qui ayant commencé dans le passé durent encore; d'autre part l'éventualité de sa permanence future, du moins sous forme de simple essai, de tentative (cf. F. M. Abel, *op. c.*, pp. 251-252); ce qui est le cas ici : les coups seraient l'aboutissement éventuel, mais normal de cette insistance stérile de la veuve. *b*) Les autres, assimilant cette femme à une Philothée salésienne, jugent impensable qu'elle puisse manquer à ce point à la modestie. Mais c'est n'avoir jamais vu une orientale, voire une méditerranéenne agitant bras et mains, vociférant, jetant feux et flammes. Telle cette Psénobastis dont se plaint Héracleidès de Crocodilopolis : « Elle versa de l'urine sur mes vêtements... elle se mit à m'invectiver... saisit le pan de mon manteau dont j'étais enveloppé, le déchira et l'arracha, si bien qu'elle me mit à nu la poitrine; de plus elle me cracha au visage » (*P. Ent.*, 79); ou cette Jeanne qui porta de tels coups à l'une de ses compatriotes enceinte, qu'elle risqua de la faire avorter (*P. Tebt.*, III, 800)... Cette veuve poussée à bout devient réellement dangereuse. *c*) Le sens figuré de ὑπ. ferait double emploi avec κόπους παρέχειν et constituerait presque un contresens, puisque toute la parabole souligne l'inertie d'un juge que rien n'impressionne, et qui précisément ne s'est jamais laissé émouvoir par cette veuve... Il n'y a que la perspective des voies de fait et l'outrage (d'où le choix de ὑπωπιάζω : frapper à la figure; cf. κεφαλαιόω, *Mc.*, XII, 4. Démosthène, *C. Midias*, 72 : « Ce n'est pas le coup qui provoque l'indignation, mais l'intention de déshonorer (ἀτιμία). Pour un homme libre, le scandale n'est pas d'être frappé, mais de l'être d'une façon outrageante... Quand on frappe avec le poing en pleine figure, ὅταν κονδύλοις, ὅταν ἐπὶ κόρρης ») qui peuvent le faire sortir de sa passivité. *d*) Notre interprétation réaliste était celle de F. Godet (*op. c.*, p. 306), A. Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu* [2], Tübingen, 1910, II, p. 289 ss.), suivis par E. Klostermann (*Das Lukas-Evangelium* [2], Tübingen, 1929, p. 178); McLean Gilmour, G. A. Buttrick (*The Gospel according to St. Luke*, New York, 1952); Oepke : « Die Steigerung ist drastischer, wenn ὑπωπιάζω in seiner eigentlichen Bedeutung « verbläuen » genommen wird » (art. εἰς, in G. Kittel, *Th. Wört.*, II, 424, n. 25).

(1) La tournure négative de l'argument *a fortiori* : οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν, appelle une réponse affirmative; *Jo.*, XVIII, 11; cf. *Lc.*, XI, 13.

(2) Alors que ποιήσῃ (τὴν ἐκδίκησιν) est un subjonctif aoriste d'apodose interrogative éventuelle ou conditionnelle (E. de Witt Burton, *Syntax of the Moods and Tenses* [2], Edimbourg, 1955, n° 172, rapproche ce subjonctif dans une interrogation négative d'*Apoc.*, XV, 4, οὐ μὴ φοβηθῇ, comme une emphase rhétorique), le participe présent βοώντων représente la condition réellement accomplie dans la protase. βοᾶν exprime la prière sous sa forme la plus

se réfère à l'opiniâtreté de la veuve. Comme elle, les disciples sont censés être lésés et opprimés dans le monde, ils subissent de graves injustices et personne ne les soutient ni ne les défend. Ils n'ont que Dieu pour prendre leur cause en main. S'ils continuent à supplier, sans se désister ni fléchir, le souverain Juge ne pourra faire moins que le « juge d'iniquité ».

Cette obstination si méritoire, condition de l'exaucement, suppose que « pendant longtemps » Dieu a patienté et s'est tu, semblant se désintéresser des siens. C'est du moins ainsi que nous comprenons καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (v. 7 *b*). Cette incise, sûrement authentique (1), a été interprétée de bien des manières (2), soit qu'on la prenne pour une interrogation et que l'on identifie ἐπ' αὐτοῖς aux ennemis des chrétiens (3) : Dieu tarderait-il à agir contre les persécuteurs de ses élus?, soit qu'elle affirme la patience bienveillante de Dieu qui, à l'inverse du juge inique, écoute favorablement les prières réitérées qu'on lui adresse (4).

intense, le cri de détresse de l'homme qui périt. En l'espèce, la clameur des élus est permanente, comme le soulignent le temps présent et les génitifs temporels ἡμέρας καὶ νυκτός. C'est l'exact répondant du πάντοτε du v. 1. Il semble que les disciples soient toujours en acte de prière, ne font pas autre chose que d'implorer.

(1) Cf. J. Horst, art. μακροθυμία, dans G. Kittel, *Th. Wört.*, IV, 384, n° 56. Contre A. Jülicher éliminant cette proposition comme une glose, et M. Goguel, H. Monnier (*Le Nouveau Testament*, Paris, 1929, p. 120). Pour McLean Gilmour (*op. c.*, p. 306), ce sont les vv. 6-8 *a* qui furent ajoutés après coup par la primitive Église; 8 *b* étant une addition encore plus tardive. « Une addition patente de Luc commence ici : les vv. 6-8 sont, soit une tradition homilétique, soit une composition de Luc lui-même » (A. R. C. Leaney, *A Commentary on the Gospel according to St. Luke*, Londres, 1958, p. 235). Semblablement Er. Grässer (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957, pp. 36-38, 141. L'auteur considère comme inauthentiques les textes où Jésus recommande la vigilance et attribue à la prédication chrétienne ceux qui font allusion au retard de la parousie; cf. la critique de M.-É. Boismard dans *RB.*, 1958, pp. 307-308; et la mise au point de W. Michaelis, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?*, dans *Festschrift A. Wikenhauser*, pp. 107-123). Tout le v. 8 exprimerait la conception de la primitive Église, selon Ch. W. F. Smith (*The Jesus of the Parables*, Philadelphie, 1948, p. 263). Er. Sjöberg (*op. c.*, p. 236, n. 2) le considère comme peut-être secondaire *(ungewiss)*, et D. Buzy (*RB.*, 1930, p. 388) comme extra-parabolique, n'ayant aucune influence sur la direction de la parabole et ajouté à celle-ci comme un appendice. J. M. Creed (*op. c.*, p. 222) voit dans 8 *a* la conclusion de la parabole et ne rejette comme addition postérieure que 8 *b*, qui « semble ne plus appartenir à l'application de la parabole, mais à un autre contexte eschatologique. Il n'est pas, en effet, préparé par le récit et semble dépasser son but » (M. Hermaniuk, *op. c.*, p. 247). J. A. T. Robinson (*Jesus and his Coming*, Londres, 1957, pp. 80-81, 137) est hésitant; tandis que H. Sahlin (*l. c.*, pp. 19-20) attribue nettement ce demi-verset à Jésus lui-même; de même que W. L. Knox (*op. c.*, pp. 114-118) pour qui, cependant, ces paroles auraient été véhiculées « par une tradition hellénistique et probablement par l'intermédiaire de Paul » qui n'en aurait point compris le sens; elles auraient été ajoutées artificiellement par Luc à la parabole.

(2) L'histoire de son exégèse a été parfaitement exposée par H. Sahlin (*l. c.*), et plus brièvement par F. Godet (*op. c.*, p. 308) et N. Geldenhuys (*Commentary on the Gospel of Luke*, Londres, 1950, p. 448).

(3) Er. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium* ², Tübingen, 1929, pp. 178-179.

(4) Cf. *Prov.*, xxv, 15 : « Par la patience, un juge se laisse fléchir »; *Ps. Salom.*, ii, 40 : Le Seigneur est bon τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν ἐν ὑπομονῇ. On cite le Talmud de Jérusalem :

En réalité, il faut tenir compte avant tout du temps des verbes, qui interdit de coordonner le présent μακροθυμεῖ avec l'aoriste ποιήσῃ, et demande de relier la patience de Dieu au cri permanent et actuel des disciples (1). Dès lors, ce v. 7 reprend adéquatement le double thème de la parabole : d'une part, la prière qui ne se relâche jamais; d'autre part l'inertie du Juge qui semble ne point entendre et laisse les choses en état. Loin d'être une incidente d'un intérêt secondaire, la dernière proposition précise le point où le magistrat représente Dieu lui-même : l'un et l'autre temporisent, quels que soient les appels qu'on leur adresse.

Μακροθυμεῖν, rare chez les classiques, inconnu des papyrus, est un verbe biblique. Dans les Septante, il traduit *érék happaim* « être lent de souffle, retenir ou retarder sa colère ». Dans le Nouveau Testament il signifie tantôt « supporter avec patience, être longanime », vertu infusée par l'Esprit-Saint (*Gal.*, v, 22) et fruit de la charité (2); tantôt « attendre avec patience, persister » (3), notamment dans une perspective eschatologique (4). Mais il a aussi une troisième acception : « agir avec lenteur, accorder un délai, tarder » qui en fait un synonyme de βραδύνειν et de χρονίζειν (5); lenteur et retard étant inspirés par la

« Si l'homme a un défenseur et qu'il le fatigue par des importunités, celui-ci s'en plaindra. Mais à l'égard de Dieu, il n'en est pas ainsi. On a beau l'obséder de prières, il les agrée toutes, ainsi qu'il est dit : Jette ton regard sur Dieu et il t'entretiendra (*Ps.*, LV, 23) » (*Rabbi Zeira*, dans *Berakhoth*, 9).

(1) « Il y a peu de doute que la vraie construction de ce passage est de joindre καὶ μακροθυμεῖ non avec οὐ μὴ ποιήσῃ, mais avec τῶν βοώντων qui, dans ce sens, est équivalent à οἳ βοῶσιν. Alors la copule a la même force que dans le *Ps.*, XXII, 2 : Seigneur, je crie vers toi, *et* tu ne m'écoutes pas. Comparer *Prov.*, XIX, 11 » (Fr. FIELD, *op. c.*, p. 52).

(2) *I Thess.*, V, 14; *Éph.*, IV, 2; *I Cor.*, XIII, 4 (associé à χρηστεύομαι; cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, II, Paris, 1959, pp. 77 ss.).

(3) Il est alors synonyme d'ὑπομένειν (cf. toutefois les nuances relevées par R. Ch. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*[12], Londres, 1894, pp. 195-200). Tel Abraham qui, ayant persévéré, vit se réaliser les promesses (*Hébr.*, VI, 15); cf. *Lam.*, III, 26 : « Il est bon d'attendre en silence la délivrance de Iahvé »; selon Fl. JOSÈPHE (*Guerre*, VI, 37), Titus aurait exhorté ses troupes avant de donner l'assaut de Jérusalem, en ces termes : « Ce qui doit être pour vous un stimulant, et ce qui peut-être en rebuterait d'autres, c'est l'endurance des Juifs et leur obstination au milieu même des revers, ἡ Ἰουδαίων μακροθυμία καὶ τὸ καρτερικὸν ἐν οἷς κακοπαθοῦσιν »; PLUTARQUE, *Lucullus*, 32. Le médecin Arétée de Cappadoce, à la fin du I[er] s., souligne la patience et la persévérance du médecin dans le traitement de graves maladies chroniques, dont les chances de guérison sont minces (III, 1, 2; édit. C. HUDE, *Corpus medicorum graecorum*, Berlin, 1958, p. 36). Cf. J. HORST, art. μακροθυμία, dans G. KITTEL, *Th. Wört.*, IV, pp. 377-378.

(4) *Jac.*, V, 7-8 : « Prenez donc patience (μακροθυμήσατε), Frères, jusqu'à la parousie du Seigneur. Voici : le laboureur attend (ἐκδέχεται) le fruit précieux de la terre, ayant patience (μακροθυμῶν) à son égard jusqu'à ce que celui-ci reçoive les premières et les dernières pluies. Ayez patience vous aussi (μακροθυμήσατε), fortifiez vos cœurs, car la parousie du Seigneur est proche. » La patience chrétienne puise sa force dans la certitude d'aboutir.

(5) *I Tim.*, III, 15 : « Au cas où je tarderai (à venir, je veux) que tu saches comment tu dois te comporter dans la maison de Dieu. » On pourrait entendre avec une nuance analogue ARTÉMIDORE (*Oneir.*, II, 25), d'une action que l'on accomplit « en prenant son temps et que l'on prolonge, μακροθυμίας καὶ παρολκῆς »; IV, 11, μακροθυμεῖν καὶ μὴ κενοσπουδεῖν (s'attar-

bonté longanime (1). Tous les exégètes évoquent les assurances données par le *Siracide*, XXXV, 14 — XXXVI, 17 à la Veuve et à l'Israélite pieux qui attendent avec force supplications l'intervention vengeresse du divin Juge contre leurs oppresseurs (2). Le parallèle linguistique est strict; mais tandis que le Dieu de l'Ancienne Alliance s'engageait à prendre sans délai la défense de son peuple, Jésus, assimilant Dieu au juge inerte, reconnaît qu'il tarde vis-à-vis de ses élus. Cette différence de perspective ou d'évaluation chronologique est l'une des grandes différences entre le premier et le second avènement (3), et elle doit s'interpréter en fonction de la patience-longanimité de Dieu qui n'a plus seulement à protéger Israël mais veut sauver tous les hommes. C'est alors une volonté obstinée de pardon qui, au lieu de déchaîner une juste colère contre les iniquités des pécheurs, accorde du temps, ménage des délais, prépare des circonstances favorables au repentir (4). La patience de Dieu est l'un des éléments les plus efficaces pour réaliser le salut universel des hommes (5). Dès lors, l'inertie ou la non-intervention de Dieu, loin d'être signe d'indifférence ou d'oubli, est l'expression

der à des futilités). MARC-AURÈLE (VI, 30, 7-10) loue Antonin qui « ne se hâtait pour rien (ἐπ' οὐδὲν ἔσπευδεν)... Il était laborieux et endurant (φιλόπονος καὶ μακρόθυμος), au point de pouvoir demeurer dans le même lieu du matin au soir ».

(1) Le serviteur impitoyable demande un délai pour acquitter sa dette, en faisant appel au bon cœur du Roi : μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί (*Mt.*, XVIII, 26; cf. v. 29; *Sir.*, XVIII, 11).

(2) « Il ne méprise pas la supplication de l'orphelin, ni la veuve quand elle s'épanche. Les larmes de la veuve ne coulent-elles pas sur ses joues, et son cri (ἡ καταβόησις) contre celui qui les fait verser? La prière de l'humble pénétrera les nues, et jusqu'à ce qu'elle ait accès, il ne sera pas consolé. Il ne cessera pas jusqu'à ce que le Très-Haut l'ait regardé. Et celui-ci jugera les justes et il fera justice (ποιήσει κρίσιν). Et le Seigneur ne tardera pas, il n'aura plus de patience à l'égard de ceux-ci. Καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ' αὐτοῖς (*Sir.*, XXXV, 14-19).

(3) Cf. *II Mac.*, VI, 14 : « A l'égard des autres nations, le souverain Maître attend avec longanimité (ἀναμένει μακροθυμῶν) pour les châtier *qu'elles arrivent à combler la mesure de leurs iniquités;* ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'en agir avec nous. » *Is.*, XXVI, 20 avait annoncé : ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει. Quand les auteurs du N. T. citent ce texte messianique (*Hébr.*, X, 37), c'est après avoir précisé : ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρείαν (v. 36).

(4) *Sag.*, XII, 8-10 admire les ménagements que Dieu a pris à l'égard des Cananéens qu'il aurait pu exterminer d'un seul coup, mais qu'il n'a réprimés que graduellement (κατὰ βραχύ) afin qu'ils aient la possibilité de se convertir (ἐδίδους τόπον μετανοίας). « Si donc tu as tiré vengeance des ennemis de tes enfants... avec tant de précaution et de mitigation (μετὰ τοσαύτης ἐτιμωρήσω προσοχῆς καὶ διέσεως), avec quelle circonspection tu juges tes fils... » (vv. 20-21).

(5) *Rom.*, II, 4, ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; cf. IX, 22; *I Tim.*, I, 16. *Apoc. Bar.*, « La colère est retenue comme par un frein par la patience, ἡ νῦν ὑπὸ τῆς μακροθυμίας ὡς χαλινῷ κατέχεται » (*P. Oxy.*, III, 403, 8); *Ep. Aristée*, 188 : « En usant de longanimité, et en vous conduisant avec ceux qui méritent un châtiment d'une façon plus clémente qu'ils ne le méritent, vous les détournerez du mal et les porterez à se repentir ». Il est intéressant de noter que dans *Le Roman de Libistros et de Rhodamné* (édit. J. A. LAMBERT, Amsterdam, 1935), la patience est tantôt définie comme vertu de longanimité : θυμὸν ἐγὼ οὐ θυμώνομαι, ὀργὴν οὐ χολιάζω (1005; codex Neapolitanus), tantôt est allégorisée comme l'une des douze personnifications de l'amour, après *Agapè*, *Philia*, *Storgè*, entre Εὐδιακρισία et Ἀναμονή (1145, codex Escurialensis; p. 39).

de sa bonté miséricordieuse. Il n'y a pas à s'en scandaliser, pas plus que la veuve ne s'est désistée devant les lenteurs et la résistance du juge. C'est précisément dans cette période de retard qu'il faut continuer d'implorer sans fléchir, la prière s'insérant dans les desseins de la patience divine.

Il faut citer intégralement le meilleur exposé de cette théologie de l'eschatologie, celui de *II Pet.* III, 9-15. « Le Seigneur n'est pas en retard pour exécuter sa promesse (1), comme certains croient à des retards (βραδύτητα), mais il prend patience envers vous (ἀλλὰ μακροθυμεῖ), voulant que personne ne se perde, mais que tous viennent à la pénitence. Mais le jour du Seigneur viendra comme un voleur; en ce jour, les cieux passeront avec un bruit strident, les éléments embrasés se dissoudront... Puisque toutes ces choses doivent ainsi se dissoudre, quels ne devez-vous pas être par la sainteté de votre conduite et de votre piété, *attendant et hâtant la parousie du jour de Dieu* (2), où seront dissous les cieux enflammés... Nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre (προσδοκῶμεν)... Attendant ces choses (προσδοκῶντες), faites tous vos efforts pour qu'il vous trouve dans la paix, sans tache et sans reproche, et croyez bien que *la patience* (μακροθυμίαν) *de Notre-Seigneur est votre salut.* »

Voici donc justifiée la temporisation divine dans la parabole du Juge inerte. Oui, Dieu tarde; il est bien vrai qu'il n'intervient pas, malgré les appels continus qu'on lui adresse; et c'est cette abstention que souligne la dernière partie du v. 7 : Καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς. La particule καί peut être concessive, analogue à εἰ καί du v. 4 : « quoique » (3), ou à καίτοι, καίπερ (4), mais il est préférable de lui donner une nuance adversative, déjà reconnue par Bengel *(at)*, bien attestée dans l'ensemble du Nouveau Testament (5), et correspondant à l'usage fréquent du *waw* sémitique (6). De toutes façons, καί marque la coïnci-

(1) Οὐ βραδύνει. Il s'agit de la promesse faite par Jésus de son retour.

(2) Προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας. Les participes présents soulignent la permanence et la continuité de l'attente. Il n'y a pas à s'inquiéter des retards. Plus précisément, ceux-ci étant les derniers délais de conversion avant la parousie, chacun peut contribuer à « hâter » ce jour en se convertissant tout de suite.

(3) Cf. *Hébr.*, VI, 9 *(tametsi)*; *I Cor.*, VII, 21 : « même si ».

(4) Καίτοι « bien que, quoi qu'il en soit » (*Jo.*, IV, 2; *Act.*, XIV, 17; *Hébr.*, IV, 3); καίπερ « encore que » (*Phil.*, III, 4; *Hébr.*, V, 8, malgré que; XII, 17). L'usage de καί concessif est parfaitement classique, cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1954, p. 292 sv.

(5) *Lc.*, XIII, 17 : « Pendant qu'il parlait ainsi, tous ses adversaires étaient confus; par contre, toute la foule se réjouissait des miracles qu'il accomplissait »; X, 24; *Mc.*, IV, 17; *Jo.*, VII, 19; XVI, 32 : « toutefois je ne suis pas seul »; XX, 29 : « Heureux ceux qui n'ont pas vu, mais qui ont cru »; *Act.*, VII, 5; cf. *II Mac.*, VI, 14 *b*, « au contraire ».

(6) Cf. C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 178.

dence de deux actes et comporte la nuance de « réellement, en fait » (1). Dieu ne ferait pas justice à ses élus qu'il aime et qui l'assiègent de leurs supplications, *alors qu'en fait* il tarde à répondre, *en dépit de* son abstention, *quand même* il fait la sourde oreille? En d'autres termes, le Seigneur affirme l'efficacité de la prière persévérante, *malgré* son inefficacité permanente, à l'instar de celle de la veuve.

Il y a là un mystère. Selon sa coutume, Jésus ne l'éclaircit point, mais réaffirme l'assurance : « Je vous dis qu'il leur fera justice impromptu » (v. 8 *a*). Λέγω ὑμῖν est un appel à l'autorité du Seigneur. Il faut le croire, malgré toutes les apparences décevantes, et l'accent de la proposition porte sur ces deux mots (2), donnant la caution infaillible à la prophétie : certes, Dieu temporise, mais je vous garantis qu'un jour il fera justice (futur indicatif ποιήσει), tout comme le juge inerte. Ce dernier s'était décidé inopinément et sans que rien n'ait laissé prévoir son intervention; et il semble bien que ἐν τάχει veuille évoquer la même soudaineté. Mais, en réalité, cette locution adverbiale comporte une multiplicité de nuances qu'il importe d'avoir présentes à l'esprit pour comprendre son exacte signification dans la parabole.

Il est indéniable que la majorité des emplois de ταχύ, τάχιον, ἐν τάχει dans le Nouveau Testament signifie « promptement, vite, sans délai » (3); ce qui est encore l'acception de ταχέως (4). Mais le plus souvent cet adverbe a un sens moral et non temporel; il n'exprime pas la rapidité ou la promptitude, mais l'absence de réflexion, de prise en considération des circonstances, et doit se traduire « sans autre » ou « inopinément » (5). Le cas est particulièrement clair dans *I Tim.*, v, 22 :

(1) *Act.*, XXII, 28 : Je suis réellement né romain; *I Thess.*, II, 19; *I Cor.*, XIV, 19 : « afin d'instruire réellement les autres »; *Col.*, III, 8; IV, 3.

(2) L'emphase n'est nullement sur ἐν τάχει, comme on le dit d'ordinaire; la position de cette locution adverbiale à la fin de la proposition est classique, cf. DENYS D'HALICARNASSE, VI, 69; VII, 64; Fl. JOSÈPHE, *Ant.*, VI, 163; *P. Zén.*, 59317, 7; 59617, 4; *P. Osl.*, III, 159, 7; *P. Ryl.*, IV, 588, 6, etc.

(3) Ἐν τάχει, cf. *Act.*, XII, 7 : « Lève-toi vite »; XXII, 18; XXV, 4; ταχύ; cf. *Mt.*, V, 25 : « Accorde-toi au plus tôt avec ton adversaire »; *Lc.*, XV, 22 : « Apportez bien vite la plus belle robe »; *Jo.*, XI, 29 : « Elle se leva immédiatement »; *P. Mich.*, III, 203, 19; *P. Karan.*, 480, 15; τάχιον, *I Tim.*, III, 14; *Hébr.*, XIII, 19, 23 : « bientôt j'irai vous voir »; *P. Mich.*, III, 209, 9; 211, 5; *P. Mert.*, 85, 10.

(4) *Phil.*, II, 19, 24; *II Tim.*, IV, 9 : « hâte-toi de me rejoindre au plus tôt »; *P. Oxy.*, XVIII, 2190, 32; *P. Zén. Mich.*, LV, 6; *P. Karan.*, 479, 14; 481, 14-15; *P. Mich.*, III, 214, 20; *P. Nessana*, 60, 12; 61, 11.

(5) Cf. *Sag.*, XIV, 15, où ταχέως est en parallèle synonymique avec ἀώρῳ, litt. « hors de saison » et qui s'entend, soit de « trop jeune », soit de tardif. Dans la parabole des invités discourtois, le Maître de maison ordonne à son serviteur : « Va, sans autre, dans les places et les rues de la ville » (*Lc.*, XIV, 21). L'intendant avisé dit au débiteur : « Prends ton billet et assieds-toi (= prends ton temps) et écris (ταχέως = sans poser de question, sans délibérer) cinquante » (XVI, 6). A Béthanie, Marie se lève ταχέως, c'est-à-dire s'éclipse discrètement, sans prévenir (*Jo.*, XI, 31). Saint Paul ayant envoyé Timothée à Corinthe pour rappeler aux fidèles ses voies dans le Seigneur, certains s'imaginent que l'Apôtre ne viendra plus, mais

« N'impose les mains à personne hâtivement », c'est-à-dire sans mûre réflexion, inconsidérément. Or les Septante non seulement confirment qu'il faut accorder la même signification à ἐν τάχει et à son correspondant hébraïque (1), mais elles étendent la gamme d'acceptions dont cet adverbe et ceux de même racine sont susceptibles selon les contextes.

Assurément ἐν τάχει exprime la rapidité et la hâte (2), mais « vivement » peut signifier aussi bien la proche réalisation de l'action : « bientôt », que son mode d'exécution : « soudainement », telle une embuscade qui surgit tout à coup, avec un effet de surprise (3), ou le châtiment du négociant malhonnête qui pourra sans doute réaliser de fructueuses opérations, mais des revers subits de fortune s'abattront sur sa famille tout entière (4). Si la colère de Iahvé est vive et rapide, selon *Is.*, v, 26, il faut comprendre avec le *Ps.*, II, 12 qu' « en un instant peut s'enflammer son courroux » (5). Précisément, ἐν τάχει, surtout

« je viendrai pourtant chez vous inopinément (par surprise), à condition que le Seigneur le veuille » (*I Cor.*, IV, 19; une visite prochaine serait contradictoire avec l'envoi de Timothée). Saint Paul s'étonne que les Galates se soient laissé gagner à un autre Évangile, non point si rapidement après leur conversion, mais contre toute attente, alors que rien ne le laissait prévoir (*Gal.*, I, 6; comparer *Ex.*, XXXII, 8 : « Ils se sont détournés inopinément (ταχύ) de la voie que je leur avais prescrite »); c'est un cliché (cf. *Deut.*, IX, 12; *Jug.*, II, 17). Ce serait un contresens que de comprendre *II Thess.*, II, 2 : « Ne vous laissez pas trop vite agiter à en perdre le sens », comme si une déraison tardive eût été vertueuse, mais : « Ne perdez pas *facilement* la raison ».

(1) Ἐν τάχει traduit le plus souvent les dérivés de מָהַר « se hâter » : מְהִרָה rapidité, « célérité, hâte », מַהֵר « hâtivement, rapidement, en se pressant » disent les dictionnaires.

(2) *I Sam.*, XXIII, 22; *Sag.*, XVIII, 14; cf. τάχυ (*Ps.*, LXIX, 18; LXXIX, 8; CII, 3; *Eccl.*, VIII, 11; *Is.*, LVIII, 8); ταχέως (*II Rois*, I, 11; *Joël*, IV, 14); τὸ τάχος (*Nomb.*, XVII, 11; cf. *I Sam.*, XX, 38).

(3) *Jos.*, VIII, 18-19; ἐν τάχει = מְהֵרָה ; cf. *Ps.*, CXLVII, 15 : « Il envoie sa parole à la terre, et son verbe y vole en un clin d'œil » (*P. Karan.*, 514, 26 : « Écris-moi vite que tu te portes bien, γράψον μοι περὶ τῆς σωτηρείας σου ἐν τάχει »; *P. Zén. Mich.*, 32, 19; 57, 15; 58, 29; *P. Warren*, XIV, 35; XIX, 3; *P. Osl.*, III, 123, 32; *P. Fouad*, 80, 60-61; *P. Goth.*, XII, 10 : « Racontez-moi tout sur-le-champ et envoyez le document »); *Eccl.*, IV, 12 : « Le fil triplé ne rompt pas facilement (οὐ ταχέως) », ne cède pas d'un seul coup. *Prov.*, XXV, 8 : « Ne pars pas impromptu (ταχέως, בְּיהָר) en contestation, de peur qu'à la fin tu ne saches que faire ». Dans Ménandre (*Dyscolos*, 52), εὐθέως ταχύ distingue clairement le temps et le mode : « Aussitôt, à toute vitesse ». On ne comprend guère que A. Jülicher ait pu écrire : « le sens d'inattendu, soudainement n'est pas établi » (*op. c.*, p. 286), puisqu'il est attesté dans le grec classique (cf. Sophocle, *Elect.*, 16 : « Il faut en décider sur-le-champ »; Eschyle, *Prom.*, 747 : « Pourquoi ne pas me précipiter d'un coup sur cet âpre rocher? »).

(4) *Sir.*, XXVII, 3; cf. *Ez.*, XXIX, 5 : καταβαλῶ σε ἐν τάχει = je te jetterai d'un seul coup dans le désert. Selon *III Mac.*, V, 43, le Temple s'embrase en un instant; cf. *Deut.*, IV, 26 (מַהֵר, non traduit par les LXX).

(5) Traduction E. Podechard, *Le Psautier*, Lyon, 1949, I, p. 13. ἐν τάχει traduit ici כִּמְעַט, litt. « comme un peu » ou « encore un peu »; d'où « peu s'en faut, *facilement* »; cf. Fl. Josèphe, *Vie*, 149 : « La foule se laissait prendre facilement (ταχύ), trompée par ces propos »; *Ps.*, LXXXI, 15 : « D'un seul coup, j'aurais abattu leurs ennemis »; *Prov.*, V, 14 : « pour un peu, j'étais au comble du malheur ». Comparer *Deut.*, VII, 22, où τὸ ταχὺ s'oppose

dans le *Deutéronome* et *Baruch*, est un mode constant des rétributions divines, que ce soit le châtiment ou la récompense (1). On ne peut comprendre que la ruine, l'extermination, la disparition ou la perte des prévaricateurs sera immédiate, pas plus que le salut des fidèles ne sera rapide, puisqu'il est dit par exemple : « Iahvé enverra contre toi la malédiction... *jusqu'à ce que* tu périsses ἐν τάχει » (2). L'idée de vivacité impliquant celle de maîtrise, d'ardeur et violence (3), la notion de rapidité est tout à fait estompée, et il faut comprendre « complètement » ou « immanquablement » (4).

C'est certainement en ce sens qu'il faut entendre l'emploi réitéré de ταχύ, ἐν τάχει dans l'*Apocalypse* — où le Seigneur exhorte ses fidèles à se convertir, car il vient « promptement » pour rendre à chacun selon ses œuvres (5) —, dans *Rom.*, XVI, 20 : « Le Dieu de la paix écra-

à progressivement, μικρὸν μικρόν : « Iahvé ton Dieu expulsera les nations devant toi peu à peu; tu ne pourras les achever d'un seul coup (מְהֵר); de même *Jug.*, II, 23.

(1) *Deut.*, XI, 17; XXVIII, 20, 24, 63; *Bar.*, IV, 22, 24, 25.

(2) *Deut.*, XXVIII, 20; cf. v. 24; *Dires de Moïse*, I, 10. La rapidité est souvent conditionnelle, cf. *P. Zén.*, 59062, 10; 59300, 17; 59545, 2 (ἐν τάχει); *P. Karan.*, 485, 17 : Quand le moment sera venu de vendre, faites-le-moi savoir et je viendrai tout de suite (τάχιον); 501, 13; *P. Fouad*, 85, 19 : « Si tu vois qu'une fois de plus tu n'as rien pu faire, viens vite et confie-moi l'affaire (ταχέως).

(3) THUCYDIDE, VI, 92, 1 exprime au mieux cette nuance : « Exécuter quelque chose de ces projets et vite et énergiquement — καὶ ἐν τάχει καὶ προθυμότερον — dépend de vous ». PHILOSTRATE, *Gymn.* 36, associe prompts et tenaces (ταχεῖς καὶ ὁμότονοι), rapide et vigoureux (βραχὺ καὶ ταχεῖα, § 47).

(4) *Joël*, IV, 4 : « Si vous-mêmes commettez une action contre moi, immanquablement (ταχέως), je ferai retomber votre action sur vos têtes. » Lorsque Iahvé déclare qu'il aura « vite fait » d'exterminer Israël (*Deut.*, VII, 4, τὸ τάχος), il menace d'une destruction aussi radicale que facile; ce qui n'exclut pas, bien entendu, le cas échéant, l'idée de rapidité. Mais alors ταχέως est synonyme d'εὐθέως (פִּתְאֹם, *Job.*, V, 3, d'une malédiction immédiate), la promptitude étant une marque de spontanéité (comparer *II Mac.*, VII, 10, ταχέως, et VIII, 11, εὐθέως). La séquence rapide des catastrophes cosmiques ajoute à l'horreur, sans qu'il soit nécessairement question d'un lien immédiat (*Mt.*, XXIV, 29, εὐθέως). Après M. J. Lagrange, on peut citer l'inscription juive de Délos (fin du IIe ou début du Ier s. av. J.-C.) : « J'invoque et j'appelle le Dieu très haut, le Seigneur des esprits et de toute chair, sur ceux qui ont traîtreusement assassiné ou empoisonné la malheureuse Héracléa, la frappant d'une mort prématurée, versant injustement son sang innocent, afin qu'il en arrive semblablement à ceux qui l'ont assassinée ou empoisonnée, ainsi qu'à leurs enfants, ô Seigneur, qui vois toutes choses, ô anges de Dieu devant lequel toute âme, en ce jour, s'humilie avec supplications, afin que tu venges le sang innocent et que tu en demandes compte le plus tôt possible (τὴν ταχίστην) » (J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Cité du Vatican, 1936, I, n° 725). Il s'agit d'abord d'une prompte vengeance du sang, mais aussi de ce châtiment particulier qu'est la mort prématurée (cf. les litanies : *a subitanea et improvisa morte*), et enfin de l'exécution inexorable. Comparer *Mc.*, VI, 25 : « Je veux que sur-le-champ (μετὰ σπουδῆς) tu me donnes la tête de Jean-Baptiste. » Selon la tradition aristotélicienne, ce qui est spontané est immanquable (ἀμεταμέλητος, ARISTOTE, *Eth. Nic.*, IX, 11, 1166 *a*, 29), sûr et certain (ἀσφαλέστερον, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ve Discours théologique*, XXXI, 25; *P. G.*, XXXVI, 161).

(5) *Apoc.*, XXII, 12; cf. vv. 7, 20; II, 16; III, 11 (ταχύ), ce que E. B. Allo commente : Il ne s'agit pas de la consommation, mais du « commencement de cette arrivée du Fils de l'homme, comme juge, qui se manifestera par des calamités, prodromes de la ruine du monde pécheur » (*Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 52). « Les choses qui doivent arriver vite (ἐν τάχει) » (*Apoc.*, I, 1; XXII, 6) ne sont pas celles qui arriveront bientôt, mais les événements

sera à coup sûr et facilement Satan sous vos pieds », et ταχινός dans *II Pet.*, II, 1 : « Il y aura des pseudo-maîtres... amenant sur eux une radicale perdition » (cf. *II Pet.*, III, 9-15). En d'autres termes, dans un contexte eschatologique, notre locution adverbiale ne signifie pas « bientôt, immédiatement », mais « à coup sûr » ou « soudainement, en un instant » (1). Plus exactement, promptitude ou soudaineté sont des clauses de style, lorsqu'il s'agit du Jugement divin, une sorte d'exposant traditionnel et obligé de l'ἐκδίκησις qui, sans cela, ne serait pas ce qu'elle est essentiellement : certaine, totale, surprenante. En la qualifiant de rapide ou prompte, les écrivains sacrés pensaient moins à sa proximité, qu'à la hâte du zèle, la spontanéité d'une ferveur, la décision résolue d'une volonté souverainement efficace (2).

Dans la parabole du Juge inerte par conséquent, ἐν τάχει, gardant son sens technique, n'évoque nullement une intervention prochaine de Dieu, qui serait en contradiction aussi bien avec l'enseignement clair de la parabole qu'avec l'affirmation des délais au v. 7 *a*, mais il affirme la réalisation foudroyante, immanquable et soudaine de la σωτηρία des élus et de l'ἀπώλεια des méchants. Dieu peut tarder *jusqu'à ce qu'*il lui plaise d'agir; mais lorsqu'il déploie sa justice et sa puissance, implorées depuis si longtemps par les siens, ce n'est pas progressivement et peu à peu, mais avec une promptitude redoutable : « en un clin d'œil » (3), à l'instar de l' « éclair étincelant d'un point du

eschatologiques où la puissance du Seigneur de gloire se manifestera d'une manière souveraine. « La traduction littérale : *ce qui doit devenir en vitesse*, accentue l'aspect imprévisible, abrupt de cet avènement, que les serviteurs doivent garder présent à l'esprit, *car le Fils de l'homme viendra à l'heure où vous n'y penserez pas* (*Mt.*, XXIV, 44). Plutôt qu'éventualité paralysante, c'est un stimulant pour les croyants attentifs » (Ch. Brütsch, *Clarté de l'Apocalypse*, Genève, 1955, p. 18).

(1) Au lieu de *cito* de la Vulgate, le *ms. a* de la Vieille Latine *(Vercellensis)* traduisait *celeriter* (cf. A. Jülicher, *Itala*, Berlin, 1954; III, p. 202). C'est le sens adopté par Th. Zahn, J. Jeremias, H. Sahlin : « nicht : in Bälde, sondern plötzlich, auf einmal, unvermutet » (*l. c.*, p. 19), et surtout K. Bornhaüser (*op. c.*, pp. 164-169). C'est le lieu de citer l'axiome de F. Brunot : « Les événements sont maîtres du langage et le transforment », en donnant en exemple : « *Révolutionnaire* veut dire expéditif, qui se décide sans appel comme sans délai » (*Histoire de la Langue française*, Paris, 1937, IX, p. 619).

(2) Pour le Ps.-Aristée, une prompte justice est le meilleur de la royauté, κομίζεσθαι τὸ δίκαιον ταχέως ἐν ταῖς διακρίσεσι (*Ép.*, 291); cf. *P. Zén.*, 59585, 9, καὶ τοῦτο ἐπιμελῶς καὶ ἐν τάχει ποιήσατε; *P. Zén. Mich.*, XXI, 7. Conclure une affaire rapidement (ταχέως), c'est faire diligence (*P. Karan.*, 477, 37; d'où l'association σπουδάζειν ἐν τάχει, *P. Fouad*, VI, 15; cf. *P. Philad.*, XXXV, 29). Comparer *Ps.*, CXIX, 60 : « C'est avec hâte et sans délai que j'ai observé tes commandements »; Philon, *De Agric.*, 80 : « Il est juste de chanter sans délai (ἀνυπερθέτως) hymnes et cantiques à Dieu »; *De Sacr. A. et C.*, 53, ἀχρόνως καὶ ἀμελλητί; l'exercice de la présidence avec zèle (ἐν σπουδῇ, *Rom.*, XII, 8), le contraire de l'empressement étant la négligence et l'irrésolution (v. 8, ὀκνηρός). D'une étude lexicographique de B. Hospodar, il appert que μετὰ σπουδῆς dans le grec classique et biblique, surtout dans *Luc*, ne signifie pas la vélocité, la rapidité du mouvement, mais le sérieux et la profondeur de la résolution (Μετὰ σπουδῆς *in Lk* 1, 39, dans *Catholic Biblical Quarterly*, 1956, pp. 14-18).

(3) Ἐν τάχει, eschatologique, renferme les deux idées de « tout à coup » et « tout d'un coup ». Il est alors synonyme de παραχρῆμα signifiant, soit « à l'improviste, sans préparation »,

ciel à l'autre » (*Lc.*, XVII, 24), comme il l'a déjà fait lors du déluge et de la destruction de Sodome (vv. 26-33).

Il y a toutefois une différence (πλήν, v. 8 *b*; Vulg. *verumtamen*) entre la Parousie et ces catastrophes typologiques. Noé, « héraut de la justice » (*II Pet.*, II, 5), était une âme de foi, ce qui lui permit de se sauver avec toute sa famille (*Hébr.*, XI, 7); mais à la fin des temps et du fait des tribulations, la foi disparaîtra (*II Thess.*, II, 3), la charité du grand nombre se refroidira (1). Après un silence, le Seigneur évoque avec tristesse cette apostasie générale : « Seulement, le Fils de l'homme (2), quand il reviendra, trouvera-t-il la foi sur la terre (3) ? » Les élus qui, par leur ferveur, devaient hâter le retour du Christ (*II Pet.*, III, 12) seront tellement éprouvés que leur persévérance même sera compromise et que Dieu devra abréger ces jours, « sans quoi personne n'aurait été sauvé » (*Mc.*, XIII, 20, 22). Voilà pourquoi Jésus vient d'exhorter ses disciples à ne pas se relâcher, mais à continuer de prier, inlassable-

telle une mort subite (*Nomb.*, VI, 9, פִּתְאֹם), soit « à l'instant même, sur-le-champ ». *Lc.*, XXII, 60 : « Au même instant, un coq chanta »; *Act.*, XVI, 33. Saint Luc, qui emploie cet adverbe surtout à propos des miraculés, aussitôt guéris (*Lc.*, VIII, 47; cf. v. 55, XIII, 13; XVIII, 43; *Act.*, III, 7), lui donne aussi son acception eschatologique : « Ils estimaient que le Royaume de Dieu allait se manifester sur-le-champ » (*Lc.*, XIX, 11), et désigne ainsi la soudaineté des châtiments divins (*Act.*, V, 10; XII, 23; XIII, 11). Cette exécution sans délai invite à donner à l'adverbe le sens de « brutalement ». En tout cas, elle est traditionnelle : « Soudain, en un instant, Iahvé des armées interviendra en ta faveur » (*Is.*, XXIX, 5; cf. XXX, 13). « A l'instant même des visions de songes horribles les épouvantèrent » (*Sag.*, XVIII, 17; cf. *II Mac.*, IV, 34, 38; V, 18). Il est intéressant de rappeler le commentaire de ἐξ αὐτῆς (*Gen.*, XVII, 6), selon certains exégètes cités par PHILON (*De mut. nom.*, 142) : « Certains prennent ces mots comme signifiant : présentement, vivement (παραυτίκα, τάχος). Ils disent que ἐξ αὐτῆς est l'équivalent de παραχρῆμα (incontinent), εὐθύς (tout de suite), ἀνυπερθέτως (sans délai), ἄνευ μελλήσεως (sans retard), *étant donné que les dons de Dieu sont accordés d'ordinaire de cette manière, devançant même les intervalles des temps* ».

(1) *Mt.*, XXIV, 12. Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 1958, I, pp. 47-52,

(2) La désignation araméenne de Fils de l'homme se réfère à *Lc.*, XVII, 22, 24, 26, 39. identique au Seigneur du v. 37. C. K. Barrett a bien souligné que « en dehors des Évangiles le Fils de l'homme est en général une figure de gloire plutôt que de souffrance » (*The Background of Mark X, 45*, dans A. J. B. HIGGINS, *New Testament Essays*, Manchester, 1959, p. 8 ss.). Sur ce titre messianique et eschatologique, cf. en dernier lieu A. J. B. HIGGINS, *op. c.*, pp. 119-135; T. W. MANSON, *The Son of Man in Daniel, Enoch and the Gospels*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 1950, pp. 171-193; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, pp. 118-166; et surtout A. FEUILLET, L'ἐξουσία *du Fils de l'homme*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1954, pp. 161-192.

(3) *Lc.*, XVIII, 8 *b*. La foi n'est pas celle qui porte sur la messianité ou la divinité du Christ, ni même sur son retour glorieux; elle n'est pas non plus la foi-confiance en l'efficacité de la prière obstinée (cf. Fr. QUIÉVREUX, *Les Paraboles*, Paris, 1946, p. 157 ss.), ou dans la bonté de Dieu exauçant les siens; mais plutôt la foi active par la charité, qui inspire toute la conduite morale (*Hébr.*, XI) et se traduit en fidélité (*émounah*, cf. *Mt.*, XXIII, 23). Elle définit un genre de vie, toute une attitude de vigilance et d'expectative, de ferveur d'esprit, de sobriété et de prière intense; très exactement : les dispositions d'âme appropriées aux conjonctures eschatologiques, au sens de *II Pet.*, III, 11-14 et de *Lc.*, XXI, 36 : « Veillez plutôt, priant en tout temps, afin que vous soyez en état d'échapper à tout ce qui doit arriver, et de paraître debout devant le Fils de l'homme »; cf. *Didachè*, X, 2; XVI, 5. On pourrait accepter la glose de T. W. MANSON (*The Teaching of Jesus* ², Cambridge, 1951, p. 224) : A son retour, le Fils de l'homme trouvera-t-il quelqu'un qui l'attendra?

ment, envers et contre tout, comme une veuve que l'inertie du juge ne rebute pas : dans la période, apparemment longue, qui sépare le départ du Christ et son retour (cf. *Lc.*, XIX, 12), « il *faut* prier en tout état de cause et ne pas se désister » (v. 1). Là est le salut.

***

Depuis A. Jülicher et Loisy jusqu'à T. W. Manson et W. E. Bundy (1), maints commentateurs rapprochent notre parabole de celle de l'Ami importun (*Lc.*, XI, 5-8), dont elle ne serait même qu'un doublet au dire de certains. Mais si l'une et l'autre traitent de la prière et de son efficacité, leur enseignement est bien différent. La prière de la Veuve, en effet, est une prière instante qui continue à demander ce qui a été refusé « pendant longtemps », elle persévère sans fléchir. La prière de l'Ami, au contraire, obtient sur-le-champ, à minuit, ce qu'il demande, pourvu qu'il insiste quelque peu, sans se soucier des convenances (2). Dans ce cas, le solliciteur s'adresse à un ami avec une hardiesse sans timidité, et il obtient exactement ce qu'il demande; dans un autre, l'implorante a affaire à un magistrat sans cœur qu'elle poursuit de ses appels, sans arriver à le décider. En d'autres termes, la parabole de l'Ami importun est celle de la prière exaucée à coup sûr, comme le souligne son commentaire (*Lc.*, XI, 9-13), tandis que la parabole du Juge inerte est celle de la prière apparemment inefficace, qu'il faut cependant poursuivre « de jour et de nuit », sans trop savoir sous quelle forme ni à quelle époque (3) elle obtiendra ce qu'elle a demandé (4).

(1) W. E. Bundy, *Jesus and the first three Gospels*, Cambridge (Mass.), 1955, pp. 391-392.

(2) Le mot-clef est διὰ τὴν ἀναιδείαν (*Lc.*, XI, 8), l'absence de pudeur, sans tenir compte de l'opportunité. C'est « l'improbité » dans la prière — au sens de *labor improbus* — qui est efficace.

(3) C'est ainsi que le Christ suppliant « Celui qui pouvait le sauver de la mort..., a été exaucé »... par la résurrection (*Hébr.*, V, 7). Comparer : *Quid oremus, sicut oportet, nescimus* (*Rom.*, VIII, 26), et la triple prière inexaucée de l'Apôtre (*II Cor.*, XII, 8-9), du moins sous la forme que celui-ci escomptait.

(4) On ne peut mieux situer la prière dans l'ordre providentiel dont elle est un élément indispensable (v. 1 : Il *faut* prier; v. 8 : Il fera justice, mais... trouvera-t-il la *foi?*). Si Dieu apparaît comme sourd et inerte au jugement des hommes (ἐπὶ τῆς γῆς), c'est qu'il a ses raisons à lui d'agir ou de ne pas agir, et qui sont incompréhensibles aux hommes. Lui seul gouverne le temps, détermine les époques de ses interventions. La prière joue son rôle dans cet avènement de son règne et le salut des croyants, mais sans modifier la chronologie divine. « Si l'homme doit agir, ce n'est point que ses actes puissent changer quoi que ce soit à l'ordre divinement établi : ils sont simplement requis à la réalisation de certains effets que Dieu a voulu faire dépendre d'eux. C'est ce qui se passe dans la causalité naturelle; et il en va tout de même de la prière. Nous n'avons point dessein en priant de rien changer à l'ordre établi par Dieu : nous prions pour obtenir ce que Dieu a décidé d'accomplir par le moyen des prières des âmes saintes » (Saint Thomas, IIa IIae, q. 83, a. 2).

Par ailleurs et surtout, l'ami qui vient importuner son ami lui demande trois pains pour un hôte de passage — une requête insignifiante —, tandis que les élus implorent dans les θλίψεις le Maître de l'univers pour obtenir l'ἐκδίκησις. C'est le salut des hommes autant que la justice de Dieu qui sont en cause; d'autant plus que nous sommes à la fin des temps et que tout retard ressemble à une défaite (1). Cette perspective eschatologique rend compte, non seulement de l'exacte homogénéité de la parabole et de son application, mais de l'harmonie de traits peu conciliables à première vue, tels que la désespérante inefficacité de la prière incessante et son exaucement inopiné : une veuve devant un Juge inerte n'a aucune chance d'avoir gain de cause. Et cependant elle l'emporte!

La parabole tourne à l'énigme (2), parce que la date de la manifestation triomphante du Fils de l'homme ou des décisions du « Juste Juge » (*II Tim.*, IV, 8) est incertaine. Ce qui est sûr, c'est qu'elle tarde (3), et que toute cette période qui sépare le premier et le second avènement du Christ (ἐπὶ χρόνον) est régi par la μακροθυμία, l'infinie et mystérieuse patience de Dieu (4). Les élus doivent attendre et tenir bon jusqu'au dernier Jour. L'ensemble du Nouveau Testament résume leurs vertus dans le support confiant et endurant (ὑπομονή) et l'attente vigilante (5). Or cette attitude spirituelle se traduit concrètement en prière, plus exactement en appels pour la délivrance (σωτηρία), voire

(1) C'est le mérite de Saint Augustin (*Quaest. Evang.*, II, 45; *PL.*, XXXV, 1359) d'avoir été le premier à rapprocher la supplication de la Veuve, qu'il identifie à l'Église, de la prière des martyrs : « Jusqu'à quand, toi le Maître, le Saint et le Véritable, ne juges-tu pas et ne venges-tu pas notre sang (οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς) sur ceux qui habitent la terre? » (*Apoc.*, VI, 10.) Comparer *Jér.*, XV, 15; *Bar.*, IV, 25; *Jon.*, IV, 1-4; *Ps.-Salom.*, II, 28 : « Ne tarde pas, ô Dieu, μὴ χρονίσῃς... τοῦ ἀποδοῦναι αὐτοῖς »; XVII, 51 : « Que Dieu hâte sa miséricorde sur Israël (ταχύναι) ».

(2) Nous entendons αἴνιγμα au sens sapiential technique de *Sir.*, XXXIX, 3; cf. C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, Paris, 1943, p. 768.

(3) « Mon maître tarde à venir » (*Lc.*, XII, 45; *Mt.*, XXIV, 48, χρονίζειν); « l'époux se faisant attendre » (*Mt.*, XXV, 5, χρονίζοντος; cf. M. Meinertz, *Die Tragweite des Gleichnisse von den zehn Jungfrauen*, dans *Festschrift A. Wikenhauser*, Munich, 1954, pp. 94-106); cf. βραδύνειν et βραδύτης, *II Pet.*, III, 9; les paraboles de l'ivraie (*Mt.*, XIII, 30, 39-40; avec le commentaire de M. de Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie*, dans *RB.*, 1959, pp. 32-54) et du filet (vv. 47-50; cf. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, dans W. D. Davies, D. Daube, *op. c.*, p. 227); *Lc.*, XXI, 24 : « jusqu'à ce que les temps des Gentils soient arrivés à leur terme ».

(4) *Lc.*, XVIII, 7. Il faut citer Bossuet : « S'il vous paraît quelque désordre, s'il vous semble que la récompense court lentement après la vertu, et que la peine ne poursuit pas d'assez près le vice, songez à l'Éternité de ce premier Être : ses desseins conçus dans le sein immense de cette immuable éternité, ne dépendent ni des années ni des siècles, qu'il voit passer devant lui comme des moments; et il lui faut la durée entière du monde pour développer tout à fait les ordres d'une Sagesse si profonde » (*Sermon sur la Providence*, 1662; édit. J. Lebarq, Paris, 1892, IV, p. 125).

(5) Ἐκδέχεσθαι (*Hébr.*, X, 3; *Jac.*, V, 7); προσδέχεσθαι (*Lc.*, XII, 56; XXIII, 51; *Act.*, XXIV, 15; *Tit.*, II, 13; *Jud.*, 21); προσδοκᾶν (*Lc.*, VII, 19-20; XII, 46; *II Pet.*, III, 12-14).

en cris. D'où les épithètes qui lui sont attachées : cette supplication eschatologique doit être continue et sans interruption (ἀδιάλειπτος, *I Thess.*, v, 17), assidue (προσκαρτέρησις, *Éph.*, vi, 18; cf. *Rom.*, xii, 12), intense autant que persévérante (1). Pour exprimer cette dernière nuance, le Septante de *Joël*, i, 14 employait l'adverbe ἐκτενῶς qui exprime la tension maintenue dans l'effort prolongé : « Criez vers Iahvé très fort... car il est proche le Jour de Iahvé, il arrive comme une tempête de la part du Tout-Puissant » (2); et saint Luc proposait l'exemple du Seigneur : γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο (*Lc.*, xxii, 44).

Le contraire de cette ferveur soutenue avec une absolue constance, c'est la nonchalance (νωθρός, *Hébr.*, v, 11; vi, 12) ou négligence (ὀκνηρός, *Mt.*, xxv, 26; *Rom.*, xii, 11), une sorte de paresse à laquelle tout est à charge (*Phil.*, iii, 1) et qui peut aller jusqu'au dégoût (3). Lassée par l'effort, en effet, aussi bien par sa durée que par son apparente inutilité, l'âme se dérobe (ὑποστολή, cf. *Hébr.*, x, 39) ou se relâche comme épuisée (4); découragée, elle se laisse aller (5) et tombe dans un état de torpeur ou de langueur (6). C'est cette tentation de lassitude que le Seigneur dénonce dans la parabole : il faut prier encore et encore, sans fléchir (7). La veuve représente précisément l'obstination sans

(1) Πάντοτε (*Lc.*, xviii, 1). Cf. *Hébr.*, xiii, 15, ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ.

(2) Κεκράξατε πρὸς κύριον ἐκτενῶς. Dans Ninive, Jonas prescrit : « On criera très fort vers Dieu (ἀνεβόησαν... ἐκτενῶς), et l'on se convertira, chacun de sa conduite mauvaise.., Peut-être Dieu se ravisera-t-il et se repentira-t-il et reviendra-t-il de l'ardeur de sa colère, et nous ne périrons pas » (*Jon.*, iii, 8-9). Pour obtenir la délivrance d'Israël, « tous les hommes crièrent intensément vers Dieu, ἀνεβόησαν... ἐν ἐκτενείᾳ μεγάλῃ » (*Judith*, iv, 9), « tous ensemble avec ferveur, ἐβόησαν... ἐκτενῶς » (v. 12; cf. *III Mac.*, v, 9). Saint Paul pourra donc affirmer que le culte des douze tribus (λατρεῦον) s'exerce avec ferveur nuit et jour, ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν (*Act.*, xxvi, 7; cf. xii, 5, προσευχὴ... ἐκτενῶς). Sur le sens de cet adverbe, qualifiant la charité (dans *I Pet.*, i, 22; iv, 8) et dont l'opposé est ἐνδεῶς « insuffisamment » (*P. Mich.*, xx, 2-4), cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 1959, II, pp. 317-323.

(3) *Ps.*, cxix, 28 : *Dormitavit anima mea prae taedio* (ἀπὸ ἀκηδίας).

(4) Ἐκλύεσθαι, *Gal.*, vi, 9; *Hébr.*, xii, 3, 5.

(5) Κάμνω, *Hébr.*, xii, 3; comparer ἐλλείπω (*Sir.*, xlii, 24, *hap. b.*) : laisser de côté, négliger. faire défaut.

(6) Cf. חָלָה dans *Is.*, xiv, 10; *Jér.*, xii, 13; *Cant.*, ii, 5; v, 8; et *Jac.*, v, 15 où la prière guérit le malade, τὸν κάμνοντα, litt. le souffrant, l'exténué = le patient.

(7) Μὴ ἐγκακεῖν correspondrait peut-être au verbe עָפָה, que les LXX traduisent par ἀνιέναι (παριέναι), signifiant « se retirer » (*II Sam.*, xxiv, 16 = *I Chr.*, xxi, 15), « cesser » (*I Sam.*, xv, 16); « laisser un répit, faire relâche » (xi, 3; *Néh.*, x, 32). Le participe désigne les mains molles ou défaillantes (*Is.*, xxxv, 3; cité par *Hébr.*, xii, 12 et *Guerre des Fils de lumière*, xiv, 6). Dieu, lui, ne se désiste jamais : « Soyez forts et soyez courageux, ne craignez pas et ne tremblez pas (μὴ φοβοῦ μηδὲ δειλίᾳ) devant eux; car c'est Iahvé ton Dieu qui marche avec toi. Il ne te délaissera pas et ne t'abandonnera pas, οὐ μή σε ἀνῇ οὔτε μὴ σε ἐγκαταλίπῃ » (*Deut.*, xxxi, 6); texte repris au v. 8; répété par David (*I Chr.*, xxviii, 20) et la *Guerre des fils de lumière* (xv, 7-8). — Commentant *Habacuc*, ii, 3 le *pescher* de Qumrân explique : « Le temps ultime sera de longue durée... L'explication de ceci concerne les hommes de fidélité, ceux qui pratiquent la Loi, *dont les mains ne se relâchent pas* (יִרְפּוּ) *au service de la vérité quand traîne*

relâchement dans la durée et l'intensité qui est de rigueur jusqu'à la Parousie. Les conjonctures les plus désespérantes n'arrivent pas à la rebuter, et sa prière sera victorieuse de tous les obstacles.

Dans le cas, il y a davantage que de la ténacité, mais une hardiesse, une absence de timidité et de peur, qui en font un modèle de παρρησία, cette audace admirable qui, d'une part, est source d'opiniâtreté dans les entreprises particulièrement ardues (1), d'autre part, permet de se présenter « la tête haute » (2), sans crainte, devant un supérieur ou un interlocuteur qui pourrait éconduire, contredire ou blâmer (3). La *parrhésie* est par conséquent une qualité de la prière qui permet de s'adresser à Dieu avec assurance (4) et de se présenter devant Lui sans appréhension (5). Dieu aime cette fierté candide, cette confiance insistante; il l'exauce toujours : ἥτις ἔχει μεγάλην μισθαποδοσίαν (*Hébr.*, x, 35). Elle semblerait pourtant téméraire de la part d'un prévenu comparaissant devant son juge; et *a fortiori* d'un pécheur au tribunal de Dieu. Or le livre de la *Sagesse* ayant déjà donné à παρρησία une acception eschatologique (6), saint Jean n'hésitera pas à revêtir l'enfant de Dieu d'entière assurance « lors de la parousie... au jour du jugement » (7). La veuve hardie et persévérante, qui ne cesse pas d'importuner le juge inerte de ses demandes, est le type de l'âme chrétienne obstinée dans sa prière jusqu'à l'avènement du Fils de l'homme. « Viens, Seigneur Jésus » (*Apoc.*, xxii, 20); *Marana tha!* (*I Cor.*, xvi, 22). Décidément cette parabole est la plus eschatologique qui soit;

en longueur pour eux le temps ultime; car tous les temps de Dieu arrivent lors de leur terme, conformément à ce qu'il a décrété à leur sujet dans les secrets de sa prudence » (vii, 7, 11-14).

(1) Comparer *II Cor.*, iii, 12 : « Possédant une telle espérance, nous sommes pleins d'assurance, πολλῇ παρρησίᾳ » et iv, 1 : « Pour cette raison, nous sommes sans défaillance, οὐκ ἐγκακοῦμεν ». La *parrhésie* suppose foi et espérance (*Éph.*, iii, 12; *Hébr.*, iii, 6).

(2) *Lév.*, xxvi, 13. Comparer *Lc.*, xxi, 36 : σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

(3) Sur cette acception, cf. A. M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète « messianique » des Gentils*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1957, pp. 253-259; H. Jaeger, Παρρησία *et fiducia*, dans K. Aland, F. L. Cross, *Studia Patristica*, Berlin, 1957, I, pp. 221-239.

(4) *I Jo.*, iii, 21 : « Si le cœur ne nous accuse plus, nous avons assurance près de Dieu et ce que nous demandons (αἰτῶμεν), nous le recevrons de lui » (cf. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 1959, III, p. 267, cf. 294); v, 14 : « Voici l'assurance que nous avons auprès de Lui : c'est que si nous demandons quelque chose selon sa volonté il nous écoute. »

(5) *Éph.*, iii, 12 (προσαγωγή); *Hébr.*, x, 19 (εἴσοδος); iv, 16 : « Avançons donc avec assurance vers ce trône de la grâce, afin que nous recevions miséricorde et que nous trouvions grâce pour avoir du secours au moment opportun (εἰς εὔκαιρον βοήθειαν). »

(6) *Sag.*, v, 1, 15 : « Le juste se dressera en grande assurance (ἐν παρρησίᾳ πολλῇ) en face de ceux qui l'ont persécuté... Leur récompense est dans le Seigneur, et le Tout-Puissant a souci d'eux. »

(7) *I Jo.*, ii, 28 : « Demeurez en lui afin que, lorsqu'il se manifestera (φανερωθῇ = second Avènement), nous ayons assurance, et ne soyons pas confondus (μὴ αἰσχυνθῶμεν = avoir honte) par lui, lors de sa parousie »; iv, 17 : « En ceci l'amour de charité atteint sa perfection avec nous : que nous ayons assurance pour le jour du jugement. »

elle condense tous les traits caractéristiques du disciple jusqu'à la fin des temps (1).

C'est par conséquent dans la même perspective qu'il faut interpréter la *manifestation* de « la prompte justice » de Dieu (2). Puisqu'elle répond — là est l'assurance donnée — à une prière inlassablement poursuivie, elle ne peut être immédiate; de longs délais sont possibles, sinon certains; mais elle sera subite et inopinée, comme la décision impromptue du juge inerte (3), et instantanée dans sa réalisation; ce qui sera la marque à la fois de sa toute-puissance et de l'infaillibilité de ses effets. Ἐν τάχει de la parabole est l'équivalent de παραχρῆμα « tout d'un coup », qui est une note traditionnelle de l'eschatologie biblique. L'exaucement si surprenant de la prière de la veuve, alors que celle-ci était en droit de penser qu'il n'y avait plus d'espoir, correspond exactement à la soudaineté qui caractérisera le second avènement du Fils de l'homme. Celui-ci avait enseigné (*Lc.*, XII, 39), ses Apôtres avaient répété qu'il viendrait comme un voleur (4), c'est-à-dire à l'improviste : « Le Fils de l'homme vient au moment qui n'est pas celui que vous pensez » (*Mt.*, XXIV, 44). Après avoir appelé si intensément et si longuement de leurs vœux la venue triomphante et vengeresse du Sauveur et s'être heurté à la patience et aux silences de Dieu, la surprise de cette parousie sera totale. Mais la patience des élus toujours priant et ne se désistant jamais doit s'accorder à celle du Seigneur (5).

Fribourg (Suisse). C. SPICQ, O. P.

(1) Après avoir essayé de reconstituer le contenu de l'instruction élémentaire donnée aux candidats au baptême (τύπος διδαχῆς, *Rom.*, VI, 17), C. H. Dodd a prouvé que cette catéchèse apostolique remontait à la parénèse évangélique. En particulier, les « motifs » de vie morale inspirés par la conjoncture eschatologique, que l'on retrouve dans tout le *Corpus* épistolaire, dépendent à coup sûr du Maître lui-même (*The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus*, dans A. J. B. HIGGINS, *op. c.*, pp. 106-118). Ce sont les conclusions mêmes de H. Riesenfeld, faisant remonter la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (*Act.*, II, 42) à l'enseignement même de Jésus; d'où son autorité dans la tradition ecclésiale (*The Gospel Tradition and its Beginnings*, dans K. ALAND, *Studia Evangelica*, Berlin, 1959, pp. 43-65).

(2) *Lc.*, XVIII, 8. Dieu, juge eschatologique, est le vengeur de ses élus : « Nous connaissons celui qui a dit : *A moi la vengeance; c'est moi qui rétribuerai.* Et encore : Le Seigneur jugera son peuple » (*Hébr.*, X, 30).

(3) Nous prenons « impromptu » au sens de Littré : « Tout ce qui se fait sur-le-champ et sans préparation »; mais d'après l'étymologie *(promere)*, cette intervention visible aux yeux de tous, publique, évoque l'*épiphanie* du second Avènement (*II Thess.*, II, 8; *Act.*, II, 20; *I Tim.*, VI, 14; *Tit.*, II, 13).

(4) « Vous savez parfaitement bien que tel un voleur dans la nuit, le jour du Seigneur arrive » (*I Thess.*, V, 2; cf. v. 4); « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur » (*II Pet.*, III, 10); « Je viendrai comme un voleur, et tu ne sauras nullement à quelle heure je viendrai sur toi » (*Apoc.*, III, 3; cf. XVI, 15).

(6) Cf. *Lc.*, XXI, 19 : « C'est en tenant ferme que vous gagnerez. »

ΤΑ ʽΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ

(Ac XIII 34 = Is LV 3)

Au chapitre XIII du Livre des Actes, le discours de saint Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie représente le programme de la prédication de l'Apôtre à l'adresse d'un auditoire juif. Un rappel de quelques événements de l'histoire sainte (vv. 17-22) débouche dans un énoncé des principaux points de l'histoire évangélique : le témoignage de Jean, les circonstances de la mort de Jésus et, en point d'orgue, la résurrection (vv. 23-31). Après avoir exposé les faits, Paul s'attache à dégager leur signification : en ressuscitant Jésus, Dieu a accompli la promesse qu'il avait faite aux pères (v. 32); il s'agit concrètement de montrer, en partant de la résurrection, que Jésus est le Messie attendu[1]. Pour l'établir, Paul cite trois textes prophétiques. La résurrection de Jésus apparaît d'abord comme la réalisation de l'oracle du Ps II 7 : *Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré* (Ac XIII 33)[2]. Insistant ensuite sur l'idée qu'il s'agissait d'une promesse visant une résurrection d'entre les morts[3], Paul déclare : « Que Dieu l'ait ressuscité des morts et qu'il ne doive plus retourner à la corruption, c'est bien ce qu'il avait dit : *Je vous donnerai les choses saintes de David, celles qui sont dignes de foi*[4] (Is LV 3).

[1] Il y a pourtant beaucoup d'auteurs qui croient l'argumentation scripturaire destinée à prouver la réalité du fait de la résurrection. Les citations veulent « établir l'absolue réalité de la résurrection de Jésus » (Ed. BARDE, *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, Lausanne 1898, p. 287). « Paul établit la résurrection de Jésus... Il est difficile de voir comment ce passage d'Isaïe rentre dans un raisonnement qui tend à prouver la résurrection de Jésus » (E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*. Études Bibliques, Paris 1926, pp. 404 s.). J. Bonsirven insiste lourdement : « Notons combien l'emploi de cet argument atteste la valeur que les Juifs attribuaient à la démonstration scripturaire, même pour un fait dont, normalement, la réalité doit être prouvée par le témoignage » (*Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Bibl. de Théol. hist., Paris 1939, p. 300). Le contresens est si manifeste qu'il ne semble pas utile de s'attarder (voir l'excellente mise au point de Th. ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Komm. zum N. T., V, T. II, Leipzig-Erlangen 1921, p. 444 s.) : la réalité du fait est établie par l'attestation des témoins oculaires, et l'appel aux prophéties n'a d'autre but que de définir la portée de l'événement. Comparer à Ac I 20, où les citations de psaumes ne tendent nullement à prouver que Judas s'est réellement pendu...

[2] Cf. notre article *Filius meus es tu. L'interprétation de Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament*, *RSR* XXXV 1948 p. 522-543 (sur Act XIII 33 : p. 528-535).

[3] Le sens de cette précision est fort bien défini par A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, p. 533 : « il n'y a pas d'opposition par rapport à ce qui précède, mais une insistance qui est coordonnée au « retour à la corruption ».

[4] δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά.

C'est pourquoi il dit encore ailleurs : *Tu ne donneras pas à ton saint de voir la corruption* (Ps XVI 10) » (Ac XIII 34-35). L'Apôtre continue en montrant que le verset du psaume visait non pas David, qui n'est pas ressuscité, mais celui qui est ressuscité, Jésus (vv. 36-37). Il conclut en invitant ses auditeurs à croire afin d'obtenir la justification (vv. 38-39).

La portée de la dernière citation [5] ne fait pas difficulté : l'assurance de ne pas voir la décomposition du tombeau est énoncée à la première personne par David, auteur présumé du psautier; ce que David dit comme s'il s'agissait de lui-même, alors que le texte ne peut s'appliquer à lui, doit viser celui qui, pour David, est comme un autre lui-même : son descendant, le Messie [6]. Il est beaucoup plus difficile de se rendre compte du rôle que la citation d'Isaïe joue dans le raisonnement et du sens qu'il faut attribuer aux termes qu'elle emploie. Les pages qui vont suivre seront consacrées à l'étude de ce problème, qui a deux faces inséparables : on ne peut expliquer la formule indépendamment de sa fonction dans l'argumentation, ni l'argumentation indépendamment de ses mots-clé.

De prime abord, différentes hypothèses peuvent être envisagées et elles l'ont été. Plusieurs auteurs pensent que l'oracle d'Isaïe se comprend si l'on y voit la promesse d'une préservation de la corruption qui trouve son accomplissement dans la résurrection de Jésus; d'autres estiment que le texte d'Isaïe est cité pour montrer plus aisément que la citation suivante (Ps XVI) ne s'applique pas à David; d'autres encore croient que la formule d'Isaïe n'est citée qu'à titre d'énigme, à laquelle le verset du psaume donne le sens que l'argumentation veut lui attribuer. En fait, ces différentes solutions se présentent rarement à l'état pur. Il est difficile de classer les opinions sous des rubriques nettement définies. Nous nous contenterons de mentionner les interprétations qui nous paraissent les plus marquantes.

[5] Une argumentation plus développée et plus explicite part du même texte psalmique en Ac II 24-31.

[6] Cf. A. DESCAMPS, *Le messianisme royal dans le Nouveau Testament*, dans le recueil *L'Attente du Messie* (Recherches bibliques), Bruges, 1954, p. 57-84 : « Dans un psaume de confiance, un psalmiste avait exprimé l'espoir d'échapper à une mort prématurée. Pour les chrétiens, ce psalmiste, c'est David, et ses expressions qui, considérées en dehors du contexte général de l'Ancien Testament, sont susceptibles d'interprétations prégnantes, leur paraissent exprimer la foi en la résurrection. Or, continue l'apologiste chrétien, David n'est pas ressuscité : c'est donc qu'il parlait d'un *autre lui-même*, à savoir son descendant, le Messie, c'est-à-dire Jésus. David a donc prédit la résurrection de Jésus... Si David, ayant espéré ressusciter, est resté au tombeau, il faut supposer, sous peine de lui imputer un mensonge, qu'une résurrection a eu lieu qui pût être dite encore la résurrection *de David* : ce doit être le retour à la vie de celui qui n'est pas vraiment distinct de David, parce qu'il est son vrai fils » (p. 68 s.).

H. H. Wendt (1899) [7] commence par rappeler l'interprétation courante au XIX^e siècle, qui se rencontre encore souvent aujourd'hui : τὰ ὅσια Δανίδ signifierait les saintes promesses faites à David, ou les biens du salut qui lui ont été promis; durables et inaltérables (τὰ πιστά), ces biens ne peuvent être assurés que par un Messie soustrait au pouvoir de la mort [8]. Wendt critique cette exégèse : (1) elle suppose, contrairement aux deux citations psalmiques, que l'oracle d'Isaïe n'a qu'un rapport indirect avec la personne du Messie; (2) elle néglige le début du v. 36, qui veut précisément expliquer le sens donné à l'oracle : « David servit en son temps la volonté de Dieu. » C'est en raison de sa fidélité à l'égard de Dieu que David mérite le titre d'ὅσιος. David étant mort, sa sainteté personnelle n'a pu profiter qu'à ses contemporains, alors que l'oracle d'Isaïe parle d'une sainteté durable; pour que l'oracle se réalise, il faut que l'ὅσιος davidique jouisse d'une vie impérissable : ce qui trouve son accomplissement en Jésus, par sa résurrection. — L'exégèse de Wendt n'a pas eu grand succès. Elle nous paraît intéressante en ce qu'elle a su reconnaître le lien qui unit la citation du v. 34 aux précisions du v. 36; son principal défaut réside dans l'interprétation donnée à l'adjectif πιστός, qui s'applique à un objet assuré, garanti, plutôt que durable ou permanent.

D'après A. Loisy (1920) [9], l'hébreu parlait des faveurs divines dont David a reçu l'assurance; la citation des Actes accentue le dernier mot, τὰ πιστά, comme pour opposer à une interprétation vulgaire des promesses divines le sens spirituel que l'auteur veut leur donner. Le

[7] H. H. Wendt a donné quatre éditions de son commentaire, *Die Apostelgeschichte*, les 5^e (1880), 6^e-7^e (1888), 8^e (1899) et 9^e éd. (1913) de la série du Meyer's Kommentar (Goettingue); nous disposons de l'édition de 1899. Voir p. 241 s.

[8] Cf. H. J. Holtzmann, *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, T. I, Fribourg-en-Br. 1889, p. 376 : par ὅσια il faut entendre des « heilige Güter »; τὰ πιστά les présente comme « zuverlässige, unverbrüchliche, unwandelbare » : il s'agit du « caractère durable du salut messianique » en même temps que de la vie et du règne de celui qui apporte ce salut. Ed. Barde *(loc. cit.)* entend τὰ ὅσια au sens des « promesses sacrées » faites par Dieu à David; parmi elles, la préservation de la corruption dont il est question au Ps XVI 10. Explication analogue chez J. Renié, pour qui les « choses saintes de David » sont les promesses faites à David, l'éternité du trône promis au nouveau David, le Messie, impliquant que celui-ci, une fois ressuscité, ne meurt plus : *Actes des Apôtres* (La Sainte Bible... L. Pirot-A. Clamer, XI/1), Paris 1949, p. 194). La traduction de τὰ ὅσια par « die Heilsgüter » reparaît, notamment, chez O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (Theol. Handkomm. zum N. T., V), Leipzig 1939, p. 176 (τὰ πιστά signifie : « die unverbrüchlich sind, die keine Zerstörung erdulden ») et chez H. W. Beyer, *Die Apostelgeschichte* (Das N. T. Deutsch, 5), 8^e éd., Goettingue 1957, p. 84. F. F. Bruce se contente de donner au mot le sens qu'il a dans le texte hébreu d'Is LV 3, comprenant ainsi qu'il s'agit des faveurs, des bénédictions, des bienfaits promis par Dieu à David; la résurrection du Christ est un de ces bienfaits : *The Acts of the Apostles* Londres 1951, p. 270; *Commentary on the Book of the Acts* (New London Comm. on the N.T.), Londres 1954, p. 276. Interprétation du même genre chez Th. Zahn, *loc. cit.*, et chez F. Hauck, art. ὅσιος, *TWNT* V (1954) p. 490 s.

[9] *Op. cit.*, pp. 534 s.

texte sacré s'aligne sur la citation suivante, afin de mettre en valeur l'équivalence des « choses saintes de David » et du « saint » de Dieu; conjointement avec celle du psaume, la citation d'Isaïe peut ainsi s'appliquer à l'incorruptibilité du Christ ressuscité. « La vraie sainteté de David est l'incorruptibilité du saint dont parle le psaume, c'est-à-dire l'incorruptibilité du Christ ressuscité; le vrai David, saint et incorruptible, est le Christ, ainsi qu'il sera expliqué (vv. 36-37) après la citation du psaume. » Le raisonnement suppose donc que « la sainteté davidique dont parle Isaïe est l'immortalité glorieuse du Christ ressuscité ». Ne voir dans les « choses saintes » que le don du salut, qui dériverait de la résurrection du Christ, c'est enlever à la citation d'Isaïe sa raison d'être et priver l'argumentation de toute sa cohérence. — Reprenant, en gros, l'exégèse de Wendt, Loisy la modifie dans l'interprétation de τὰ πιστά[10] et néglige le rapport que Wendt établissait entre le v. 34 et le v. 36.

K. Lake et H. J. Cadbury (1933)[11] suivent une autre voie. Pour eux, l'expression τὰ ὅσια τὰ πιστά n'a aucun sens. La pointe de l'argument se trouve précisément dans le fait que le mot ὅσια est inintelligible : « Lorsque les rabbins trouvaient une expression qui ne s'expliquait pas par les méthodes ordinaires et en fonction de son contexte, ils l'interprétaient 'par analogie', c'est-à-dire qu'ils cherchaient la même expression ou le même mot en un autre endroit où son sens ne faisait pas difficulté : le passage obscur était alors compris à la lumière de celui qui est clair. Ici ὅσια est incompréhensible; c'est pourquoi l'auteur fait appel à un autre passage employant substantivement l'adjectif ὅσιος, Ps xvi 10. Il l'introduit par διότι, pour montrer que ce texte fournit la justification de son interprétation et que, par un raisonnement rabbinique parfaitement correct, τὰ ὅσια signifie la résurrection[12]. » A côté de τὰ ὅσια, le pronom ὑμῖν joue également

[10] Loisy attribue à πιστός une signification qui correspond plutôt à celle de l'adjectif ἀληθινός (cf. Lc xvi 11); le gauchissement n'est pas moins sensible que dans l'interprétation qui fait appel à l'idée de permanence.

[11] F. J. Foakes Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, Part I. *The Acts of the Apostles*, vol. IV. *English Translation and Commentary* by K. Lake and H. J. Cadbury, Londres 1933, p. 155 s.

[12] Sous une forme moins explicite, même explication dans C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (Black's N. T. Commentaries), Londres 1957, p. 164 s. D'après G. Ricciotti, la citation d'Isaïe « ne revêt pas une valeur démonstrative directe, mais elle sert comme à introduire et encadrer la preuve proprement dite, fournie au verset suivant » (*Gli Atti degli Apostoli*, Rome 1951, p. 230). Nous nous sommes engagé dans la même direction : « Le texte d'Isaïe n'a d'intérêt que dans sa relation avec la citation du psaume, relation fondée seulement sur l'emploi du même mot « saint »... La citation d'Isaïe a donc pour seul but de renforcer et de souligner la citation du Ps 16, qui constitue l'argument proprement dit » (*Les Actes des Apôtres*. La Sainte Bible... de Jérusalem, 2e éd., Paris 1958, p. 126 s.). Voir encore H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung* (Studia Post-Biblica, 1), Leyde 1959, p. 323.

un rôle important : en soulignant le fait que David appartient à sa propre génération, le v. 36 laisse entendre que le bénéfice de la promesse doit passer de David à un autre.

W. Bauer (1937)[13] attache, lui aussi, une grande importance au rapport qui unit le v. 34 au v. 36. La citation d'Isaïe intervient dans un raisonnement qui entend montrer que l'oracle du Ps XVI ne concerne pas David. Les promesses faites à David lui ont été faites « pour vous », ὑμῖν; David n'ayant pas survécu à sa génération, il faut que les promesses s'accomplissent par un autre, le Messie davidique. Quant à l'expression τὰ ὅσια, Bauer l'explique à la lumière du vocabulaire qui distingue τὰ δίκαια et τὰ ὅσια, les statuts humains et les décrets divins [14]. En l'occurrence, les décisions de Dieu au sujet de David coïncident avec les promesses messianiques qui le concernent.

Terminons cette rapide enquête en consultant le dernier commentaire important consacré aux Actes, celui d'E. Haenchen (1956) [15]. Ses explications sont maigres : étroitement liée au v. 35, la citation d'Isaïe veut dire : « Je vous donnerai, à vous chrétiens, le descendant de David avec l'inaltérable vie de la résurrection. » Dans τὰ ὅσια Luc voit l'incorruptibilité, la vie indestructible qui suit la résurrection.

[13] W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatúr*, 3e éd., Berlin 1937, col. 973 s.; repris dans les éditions postérieures : 4e éd. (1952), col. 1065, et 5e éd. (1958), col. 1160 s., ainsi que dans l'adaptation anglaise de W. F. Arndt-F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge-Chicago 1957, p. 589.

[14] L'association des termes ὅσιος et δίκαιος est très fréquente dans les textes grecs, où ils apparaissent complémentaires, l'ὅσιος étant celui qui accomplit ses devoirs envers les dieux, le δίκαιος celui qui remplit ses obligations envers les hommes. Au neutre pluriel, τὰ ὅσια désigne les devoirs religieux, τὰ δίκαια les devoirs sociaux; ainsi Platon, *Gorgias*, 507 B : περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι'ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Faut-il supposer, comme le fait Bauer, que ces termes désignent aussi des ordonnances divines ou humaines? Les textes qu'il cite sont peu probants : Platon, *Politique*, 301 D; Xénophon, *Hellen.*, IV, 1, 33; Sg VI 10; Josèphe, *Ant.*, VIII, 115. Ces textes parlent d'ὅσια en se plaçant au point de vue non de la divinité qui promulgue des lois, mais des hommes qui ont des devoirs envers elle : il est question de « garder les choses saintes » (Sg : οἱ γὰρ φυλάξαντες ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται), de les « transgresser » en quelque point (Josèphe : ...τοὺς παραβάντας τι τῶν ὁσίων); dans Xénophon, « connaître les choses saintes et justes » s'entend parfaitement au sens de « savoir ce qu'on doit aux dieux et aux hommes » (cf. *Hist. Gr.*, I, 7, 19), et, dans le *Politique*, la charge d'administrer τὰ δίκαια καὶ ὅσια se comprend fort bien au sens des obligations religieuses et sociales, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à une acception insolite chez Platon (sa pensée sur ὅσιος est longuement développée dans l'*Euthyphron;* pour le rapport avec δίκαιος, cf. 11 E ss.). Dans la même ligne de pensée l'exclamation de 2 *Clem* I 3 : πόσα δὲ αὐτῷ ὀφείλομεν ὅσια; doit se traduire non pas : « De quels bienfaits ne lui sommes-nous pas redevables? » (H. Hemmer, *Les Pères Apostoliques*, T II, 2e éd., Paris 1926, p. 135), mais : « De combien de saintes actions ne lui sommes-nous pas redevables? » (W. Bauer, *Wörterbuch*[5], col. 1187). Nous citerons d'autres textes plus loin; on en trouvera beaucoup dans les lexiques et dans l'article de M.H.A.L.H. van der Valk, *Zum Worte* ʽΟσιος, *Mnemosyne*, 3e série, T. X, 1941-42, p. 113-140 (cf. 114-118).

[15] E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Krit.-exeg. Komm. über das N.T., III. Abt., 10e éd.), Goettingue 1956, p. 360; repris sans changement dans la 3e éd. (12e dans la série de Meyer) 1959, p. 354.

Non sans raison, Haenchen insiste sur l'erreur qu'on commettrait en interprétant la citation des Actes d'après son sens dans son texte hébreu et dans le contexte du Livre d'Isaïe [16].

Nous pouvons conclure en constatant que les exégètes sont d'accord pour penser que, dans son contexte, la citation d'Isaïe doit nécessairement se prendre comme une prophétie de la résurrection de Jésus. Il n'y a de divergences que sur la manière d'établir le rapport entre le texte cité et la résurrection qu'il annonce, ou encore sur la manière d'interpréter la déclaration divine pour qu'elle puisse, directement ou indirectement, concerner la résurrection de Jésus. On ne paraît pas s'être posé la question de savoir si, dans l'argumentation du discours, la citation ne vise pas autre chose.

I. La bible grecque

L'interprétation des paroles d'Is LV 3 peut être envisagée à différents niveaux : celui du prophète hébreu, celui des auteurs de la version des LXX, celui du document qui a servi de base à la relation que les Actes donnent du discours d'Antioche de Pisidie, celui de la rédaction définitive. En principe, les deux premières étapes n'intéressent pas l'exégèse des Actes. Mais l'impossibilité pratique où nous nous trouvons de dissocier les deux dernières étapes et l'extrême difficulté que nous éprouvons à préciser l'interprétation qui permet à la citation d'intervenir dans l'argumentation du discours de Paul nous invitent à nous assurer un point de départ aussi solide que possible. Après nous être interrogés sur la manière dont s'est effectué le passage entre le texte hébreu et le texte grec, nous pourrons mieux définir la réinterprétation que le texte des Actes fait subir à celui des LXX.

Le texte hébreu ne soulève pas de problème compliqué. Dans le cadre de promesses eschatologiques, on lit : « Je conclurai avec vous une alliance éternelle, les grâces de David qui sont assurées [17]. » L'alliance que Dieu va conclure avec son peuple achèvera ses faveurs à l'égard de David, faveurs qui se sont concrétisées dans la promesse divine concernant le descendant messianique de David (2 Sm VII 12-16, interprété dans un sens messianique). C'est à cette promesse que s'applique proprement la précision finale : la promesse est « assurée », de ce sens que, faite par Dieu, elle ne peut manquer de se réaliser. La conclusion de l'alliance éternelle implique donc le rétablissement

[16] Critique valable contre bon nombre d'interprètes : Zahn, Bonsirven, Bruce, Hauck, etc.

[17] וְאֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים

de la royauté davidique au profit du Messie issu de David, vérifiant ainsi la faveur qui avait motivé la promesse de Dieu à David.

La version grecque repose sur une erreur de lecture. L'expression חַסְדֵי דָוִד aurait dû se traduire normalement τὰ ἐλέη Δαυίδ (2 Ch VI 42)[18]. Mais au lieu de lire חַסְדֵי דָוִד, les LXX ont lu חֲסִידֵי דָוִד; il y a confusion entre le substantif חֶסֶד, « grâce », « faveur », et l'adjectif חָסִיד, « pieux », généralement rendu ὅσιος[19]. Gardant le pluriel, les LXX ont employé le neutre, τὰ ὅσια; c'était le seul moyen de donner un sens à la phrase.[20]

Pour se rendre compte de ce que les traducteurs ont compris, nous possédons un parallèle suggestif en Dt XXIX 18. Moïse lance une imprécation contre les Israélites qui ne seraient pas fidèles à l'alliance; il prévoit le cas du pécheur endurci qui, ayant entendu cette imprécation, espère l'éviter, « se bénissant lui-même en son cœur, disant : Que la paix soit sur moi, alors même que je marche dans l'obstination de mon cœur...[20a] ». A l'imprécation de Moïse, ce pécheur répond par une bénédiction, qui doit conjurer le malheur qu'on veut attirer sur lui : « Que la paix soit sur moi[21] ! » Les LXX ont rendu cette formule par Ὀσιά μοι γένοιτο. Il est aisé de voir ce qui s'est passé : à la formule hébraïque d'adjuration, les traducteurs ont substitué une formule familière à la langue religieuse grecque[22]. On la trouve en particulier sur plusieurs lamelles de plomb découvertes dans le sanctuaire des divinités infernales à Cnide[23]. Une femme nommée Hagémonée a perdu un bracelet dans les jardins de Rhodoclès; elle

[18] חסדים est également traduit τὰ ἐλέη dans Ps XVII 7; CVII 43; Lm III 22. Il est rendu par le singulier ἔλεος dans Is LXIII 7; Ps LXXXIX 2; CVI 7; Si LI 8. Enfin Gn XXXII 11 emploie δικαιοσύνη.

[19] Dt XXXIII 8, 2 Sm XXII 26; Ps IV 3; XII 1; XVI 10; XVIII 25; XXX 4; XXXI, 23; XXXII 6; XXXVII 28; XLIII 1; L 5; LII 9; LXXIX 2; LXXXV 8; LXXXVI 2; XCVII 10; CXXXII 9. 16; CXLV 10. 17; CXLVIII 14; CXLIX 1. 5. 9.

[20] Autre erreur du même genre : devant l'expression חֶבְלֵי־מָוֶת, « les liens de la mort » (2 Sm XXII 6; Ps XVIII 5; CXVI 3), ou חֶבְלֵי שְׁאוֹל. « les liens du shéol » (Ps XVIII 6), les LXX ont cru avoir affaire au pluriel non de חֶבֶל, « lien », mais de חֵבֶל, « douleur », d'où leur traduction ὠδῖνες, qui reparaît dans le discours de la Pentecôte, Ac II 24. Il est vrai que, dans ce cas, l'erreur se retrouve dans le targum araméen.

[20a] *Cf.* 1 Q S II 13.

[21] שָׁלוֹם יְהִיֶה־לִי. La traduction « J'aurai la paix » a l'inconvénient de voiler le caractère imprécatoire de la formule.

[22] L'intérêt de cette formule pour l'intelligence d'Ac XIII 34 a été signalé par J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Londres 1930, p. 460.

[23] Pour une idée générale sur le contenu de ces lamelles (II[e]-I[er] siècle), on peut consulter M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, T. II (Handbuch der Altertumswissenschaft, V, 2, 2), Munich 1950, p. 210 s. et 221 s.

le voue à Déméter, Coré et aux autres divinités, appelant leurs bénédictions sur celui qui le lui rendra : ἀποδόντι μὲν ὅσια καὶ ἐλεύθερα[24], leurs malédictions sur le détenteur qui ne le rendrait pas. Tant qu'elle y est, Hagémonée consacre aussi sa ferme et sa maison à Déméter et à Coré, implorant pour elle-même leur bénédiction : ἐμοὶ δὲ ὅσια, puis encore : ἐμοὶ δὲ ὅσια καὶ ἐλεύθερα πάντως[25]. Dioclès a perdu un dépôt qui lui avait été confié; il le consacre aux mêmes divinités et formule ce vœu à l'adresse de ceux qui le retrouveraient : ἀποδοῦσι μὲν αὐτοῖς ὅσια ᾖ, μὴ ἀποδοῦσι δὲ ἀνόσια[26]. Une femme voue aux malédictions des divinités infernales celui qui volerait les vêtements qu'elle a abandonnés; pour elle-même, elle a soin d'ajouter : ἐμοὶ δὲ ὅσια καὶ ἐλεύθερα[27]. Une autre encore voue à la malédiction un individu qui a menacé d'empoisonner son mari; elle ajoute également : ἐμοὶ δ' εἴη ὅσια καὶ ἐλεύθερα[28].

Ces formules imprécatoires auxquelles la traduction de Dt XXIX 18 fait écho permettent de donner un sens à l'expression employée par les LXX en Is LV 3[29]. Interprétant mal un mot hébreu, les traducteurs, victimes d'une lecture erronée, ont employé τὰ ὅσια, donnant à ce mot, il importe de le noter, une acception parfaitement cohérente : il résume les bienfaits qu'on peut attendre de Dieu.

II. ὍΣΙΟΣ

Pour expliquer la place de l'expression τὰ ὅσια dans le discours de Paul, on ne peut se contenter de faire appel au sens qu'elle a dans la Bible grecque; il faut tenir compte du rapport étroit qui l'unit au

[24] G. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, T. III, 3e éd., Leipzig 1920 : n° 1184, ligne 4.

[25] Lignes 10 et 12.

[26] N° 1199, lignes 5-6.

[27] N° 1179, ligne 16.

[28] N° 1180, ligne 6. Une inscription cypriote est signalée par H. G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, 2e éd., par H. S. JONES et R. MCKENZIE, T. I, Oxford 1940 p. 148, d'après O. HOFFMANN, *Die griechischen Dialekte*, T. I, Goettingue, 1891 : 135, 29, ἀνοσίϳα Foι γένοιτυ; il nous paraît clair qu'il faut lire ἀνόσιϳα. Soulignons que, dans ce cas, le lexique anglais se risque à proposer une traduction : « may he be accursed », « puisse-t-il être maudit ». Traduction assurément fort large, mais dont il est prudent de se contenter tant que ces formules n'auront pas été étudiées. D'une manière générale, les lexiques (Liddell-Scott, Moulton-Milligan, *TWNT*) évitent scrupuleusement de donner une indication sur le sens des formules qui nous intéressent; l'article très documenté que M.H.A.L.H. van der Valk a consacré au mot ὅσιος n'a pas relevé les textes que nous venons de signaler, et nous ne voyons pas où l'on pourrait ranger ceux-ci dans les cinq groupes où sont réparties les différentes significations du terme. Il n'entre pas dans le cadre de notre étude d'entreprendre des recherches sur la langue religieuse de l'hellénisme. Inutile d'insister sur le contresens commis par le P. Spicq, qui traduit ὅσιος, « fidèle », en faisant appel au n° 1199 compris comme ceci : « les personnes qui restituent un dépôt sont ὅσια » (C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Études Bibliques), T. II, Paris 1953, p. 200).

[29] Notons que le targum traduit טבות דויד « les bonnes choses de David ».

mot ὅσιος dans la citation du v. 35 : οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν (Ps XVI 10). Souligné par la conjonction διότι[30], « *c'est pourquoi* il dit ailleurs », le lien entre la citation d'Isaïe et celle du psaume ressort plus clairement encore de la modification que la première a subie pour ressembler davantage à la seconde. Au lieu de citer textuellement Isaïe : « Je conclurai avec vous une alliance éternelle, les choses saintes de David, qui sont dignes de foi », le discours dit simplement : « Je vous donnerai les choses saintes de David, qui sont dignes de foi »; le parallélisme en est renforcé : δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια..., οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου... Il importe donc de préciser le sens du terme ὅσιος au v. 35.

L'explication se trouve au v. 36. Après avoir cité le psaume, « Tu ne donneras pas à ton saint de voir la corruption », et pour montrer que cette sentence ne s'applique pas à David, le discours ajoute : Δανὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη... On nous donne de cette phrase différentes traductions. Quelques auteurs[31] rattachent les deux datifs à ὑπηρετήσας : « Après avoir, par la volonté (suivant le dessein) de Dieu, servi sa génération, David est mort... »; cette construction n'est pas très normale au point de vue grammatical[32], et l'idée de David au service de ses contemporains peut sembler étrange[33]. Autre interprétation, plus fréquente[34]; on rattache à chacun des deux verbes un des compléments au datif : « Après avoir servi sa génération, David est mort par la volonté de Dieu. » Même difficulté que dans l'explication précédente : David au service de sa génération; l'appel à une décision divine pour rendre compte de la mort de David est, lui aussi, quelque peu surprenant[35]. A ces deux

[30] Texte alexandrin; cette conjonction caractérise la langue de Luc et celle de Paul. Dans le texte byzantin : διό; le manuscrit D et la peshitta n'ont que le καί. Le lien causal (« c'est pourquoi ») ou consécutif (« par conséquent ») peut être très vague : F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 7e éd., Goettingue 1943, § 456, 1. Comparer avec Ac XX 26.

[31] Parmi les auteurs récents, nous ne voyons cette interprétation que chez A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger N.T., 5), 3e éd., Ratisbonne 1956, p. 152 : « David ist doch, nachdem er seiner Generation nach Gottes Ratschluss gedient hat, entschlafen. »

[32] Le participe ὑπηρετήσας aurait deux compléments au datif : ce n'est pas vraiment impossible (cf. Rm VII 25), mais une construction de ce genre ne doit pas être présumée. La place de ἰδίᾳ γενεᾷ dans la phrase et le fait que cette expression n'est pas pourvue d'un article invitent à ne pas la rattacher trop étroitement au participe.

[33] « Il est d'ailleurs beaucoup plus naturel de représenter David « servant (ὑπηρετήσας) la volonté de Dieu », que « servant ses propres contemporains » (A. Loisy, *op. cit.*, p. 536).

[34] Cf. les commentaires de H. J. Holtzmann, B. Weiss, E. Barde, E. Preuschen, J. Kürzinger, E. Haenchen; voir également G. Schrenk, *TWNT*, I, 633. Dans son article γενεά (*Wörterbuch*, 5e éd., col. 305), W. Bauer construit : « ayant servi sa propre génération »; mais à l'article ὑπηρετέω (col. 1666), il construit : « ayant servi la volonté de Dieu ».

[35] G. Schrenk écrit : « Le contexte oblige à rapporter τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ à ἐκοιμήθη, car, contrairement à David, Jésus, d'après la volonté de Dieu, n'a pas vu la corruption.

constructions, la plupart des exégètes[36] en préfèrent une troisième, où ἰδίᾳ γενεᾷ se prend comme une simple précision temporelle : « Après avoir, en son temps, servi la volonté de Dieu, David est mort... » Cette traduction, qui ne soulève aucune difficulté au point de vue grammatical[37], correspond à l'ordre des mots en grec; s'insérant parfaitement dans le contexte par la précision « en son temps », qui fait antithèse avec le ὑμῖν du v. 34, elle fait également écho au v. 22 : « Ayant écarté (Saül), Dieu leur suscita David pour roi; c'est à lui qu'il a rendu ce témoignage : J'ai trouvé David, fils de Jessé, un homme selon mon cœur, qui accomplira toutes mes volontés[38]. » Parlant

De plus, cette interprétation permet de mieux expliquer le premier datif ἰδίᾳ γενεᾷ » (*art. cit.*, p. 633, n. 9). La première remarque suppose que le discours attribue au vouloir de Dieu le privilège par lequel Jésus a échappé à la corruption : le texte ne contient rien qui justifie pareil présupposé. Quant au datif ἰδίᾳ γενεᾷ, l'explication la plus simple est celle qui le prend comme une indication de temps; nous allons y revenir.

[36] Citons, parmi les commentateurs : O. Bauernfeind, H. W. Beyer, A. Boudou, F. F. Bruce, J. Keulers, J. Knabenbauer, R. Knopf, K. Lake-H. J. Cadbury, A. Loisy, J. Renié, J. M. Riera, A. Steinmann, H. H. Wendt, C. S. C. Williams, Th. Zahn. C'est aussi l'explication qui a les préférences de G. W. Grosheide et de E. Jacquier, mais Grosheide n'ose pas exclure nettement l'explication que nous avons mentionnée en premier lieu, Jacquier celle qui a été citée en deuxième lieu. En dehors des commentaires, contentons-nous de signaler l'avis de F. Blass-A. Debrunner, § 200, 4; W. Bauer, col. 1666; F. Buechsel, *TWNT* I, 561.

[37] La grammaire de Blass-Debrunner rapproche du cas qui nous occupe ceux d'Ep III 4; 1 Tm VI 15. On trouvera un relevé des datifs de temps chez Luc dans S. Antoniadis, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style* (Coll. de l'Institut Néo-Hellénique, 7), Paris 1930, p. 196 s.; contentons-nous de noter Lc XX 10 : καὶ καιρῷ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς δοῦλον.

[38] Ac XIII 20*b*-21 parle de Samuel et de Saül en s'inspirant du 1er Livre de Samuel. Le v. 22 a les mêmes attaches sa formulation s'explique principalement à partir de 1 Sm XIII 14. Samuel reproche à Saül sa désobéissance : il n'a pas gardé le commandement du Seigneur (v. 13), aussi « sa royauté ne se maintiendra-t-elle pas, et le Seigneur va se chercher un homme selon son cœur ». La citation des Actes transpose en style direct, changement facilité par une réminiscence du Ps LXXXIX 21 : « J'ai trouvé David... » Dans la suite, Luc corrige ἄνθρωπον de 1 Sam en ἄνδρα : retouche qui lui est habituelle. Restent les derniers mots : « qui accomplira toutes mes volontés »; ils traduisent fort bien l'idée de 1 Sm, où Saül est rejeté parce que, précisément, il n'a pas gardé les prescriptions divines. La formule des Actes se retrouvant dans ce qu'Is XLIV 28 dit de Cyrus (sauf que le verbe ποιήσει y est à la fin au lieu d'être au début), les commentateurs croient trouver ici une nouvelle réminiscence. Mais est-il vraiment nécessaire de faire appel à un passage qui appartient à un tout autre contexte? M. Wilcox attire l'attention sur le targum de 1 Sm XIII 14, qui remplace les mots « un homme אִישׁ. ἄνθρωπον) selon son cœur » par : « un homme (גְּבַר. ἄνδρα) faisant ses volontés » (M. Wilcox, *The Old Testament in Acts* 1-15, *Australian Biblical Review*, V 1956 p. 1-41 : cf. 5-11). La citation des Actes résulterait d'une juxtaposition de l'expression biblique et de son équivalent targumique. Il est permis de se demander si le recours au targum est indispensable. Le targum montre que « faire la volonté » de Dieu est une bonne paraphrase de la formule parlant d'un homme « selon le cœur » de Dieu; il s'agit d'ailleurs d'une expression trop courante pour qu'elle nécessite une référence précise (cf. Ps XL 8; CIII 21; CXLIII 10; Si XVI 3 (S); 2 M I 3; 4 M XVIII 16; 3 Esd IX 9; 1QS IX 13. 23; CD II 15; 4Q pPs XXXVII col. I 5 : *PEQ.*, LXXXVI, 1954, p. 71; Mt VII 21; XII 50; XXI 31; Mc III 35; Lc XII 47; Jn IV 35; VI 38; VII 17; Ep VI 6; He X 7. 9. 36; XIII 21; Jn 1 II 17). Quoi qu'il en soit de l'origine de cette précision complémentaire, c'est son addition qui paraît significative; elle manifeste le désir d'insister sur un point qui sera rappelé dans la suite du discours (v. 36) : Dieu a trouvé en David l'homme qui accomplira toutes ses volontés, et effectivement, David a servi la volonté divine.

de la mort de David, le v. 34 constate que ce prince a réalisé ce que Dieu avait dit de lui au moment de son élection [39].

Le v. 36 intervient dans le raisonnement pour préciser que les promesses divines ne devaient pas concerner la personne de David, puisqu'elles ne se sont pas vérifiées en lui. Nous reviendrons sur l'antithèse qui oppose ἰδίᾳ γενεᾷ au pronom ὑμῖν de la citation d'Isaïe, montrant que la promesse : « Je *vous* donnerai les choses saintes de David » ne s'est pas accomplie en lui. La suite du verset concerne la citation du psaume : « Tu ne donneras pas à ton saint de voir la corruption. » C'est tout à fait clair pour les déclarations : « David... est mort, a été réuni à ses pères et a vu la corruption [40]. » La précision « après avoir servi la volonté de Dieu » semble introduire une réserve : par sa fidélité à la volonté divine, David méritait le titre d'ὅσιος [41]. Malgré cela, il n'est pas l'ὅσιος dont parle le texte sacré. Si cette interprétation est exacte, le terme ὅσιος qualifie celui qui sert la volonté de Dieu.

Cette signification se confirme si l'on tient compte du seul endroit où, les citations d'Is LV 3 et de Ps XVI 10 mises à part [42], Luc emploie le même vocabulaire : suivant la promesse qu'il avait faite à Abraham, Dieu nous a délivrés de nos ennemis « afin que nous accomplissions son service en sainteté (ἐν ὁσιότητι) et justice devant lui, tout au long de nos jours » (Lc I 75). « Sainteté et justice », l'expression caractérise le service cultuel (λατρεύειν) que nous rendons à Dieu; non le culte

[39] Le mot employé au v. 22, θελήματα, n'est pas le même que celui du v. 34, βουλή. La différence initiale entre βούλομαι et θέλω fait l'objet de discussions : cf. SCHRENK, *TWNT*, I, 628-630; ce qui est certain, c'est que, spécialement dans les Actes, βούλομαι s'emploie en un sens qu'il n'est généralement pas possible de différencier de celui de θέλω (cf. BLASS-DEBRUNNER, § 101). Le substantif βουλή s'applique à toutes les phases d'une décision, depuis la délibération jusqu'à la résolution arrêtée et au décret qui la traduit : SCHRENK, *ibid.*, 630 s. A sa dernière étape, elle ne diffère guère du θέλημα, et les deux termes deviennent pratiquement synonymes (cf. Lc VII 29-30; XXII 42; Ac XX 27; Ep I 11). θέλημα désignant concrètement « ce qui est voulu », le terme était en meilleure situation au v. 22, où il s'agit « d'accomplir les volontés » de Dieu; le v. 34 parlant d'un « service », le terme βουλή convient mieux : le « service » s'adresse à Dieu en tant qu'il « veut » et prescrit une certaine conduite. En français, nous employons le même mot pour « les volontés » divines et « la volonté » de Dieu; la traduction de βουλή par « dessein » ne rend qu'un aspect de la notion de βουλή, peut-être pas celui qu'il conviendrait de souligner ici : par sa conduite, David se met au service, non du plan de Dieu, mais de sa volonté sur la manière dont les hommes doivent l'honorer.

[40] La considération est présentée sous une forme plus développée en II 29-31.

[41] Cf. *Test. Benj.* III 1 : ἀγαπήσατε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, καὶ φυλάξατε ἐντολὰς αὐτοῦ, μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ. C'est en gardant les commandements qu'on imite la conduite qui fait qualifier Joseph « d'homme bon et saint ». Cf. *Ps. Sal.* XIV 1-2 : « Le Seigneur est fidèle envers ceux qui l'aiment en vérité, qui se soumettent à sa correction, qui marchent dans la justice de ses commandements, de la Loi qu'il nous a prescrite en vue de notre vie : les saints du Seigneur (ὅσιοι κυρίου) vivront par elle à jamais. »

[42] Ac II 27; XIII 34. 35.

matériel tel qu'on l'accomplit dans le Temple, mais un culte spirituel par lequel on « sert » Dieu en pratiquant la justice, en faisant sa volonté. La véritable ὁσιότης n'est pas la simple pureté rituelle, résultat d'ablutions extérieures; elle s'acquiert par la fidélité aux exigences divines, et elle transforme cette fidélité en un authentique « service » de Dieu [43]. Peut-être n'est-il pas sans intérêt de noter tout de suite l'air de ressemblance qu'il y a entre ces deux définitions de Lc I 75 et Ac XIII 36 et celle que Philon tente de rattacher au nom des « Esséens » en le rapprochant du mot ὁσιότης : « Ce sont en effet, au plus haut point, des hommes voués au service de Dieu (θεραπευταὶ θεοῦ), eux qui ne sacrifient pas des animaux, mais qui jugent plus à propos de rendre vraiment saintes (ἱεροπρεπεῖς) leurs pensées [44]. »

L'expression de Lc I 75 reparaît en Ep IV 24, où Paul invite les chrétiens à dépouiller le vieil homme et à « revêtir l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας) [45]. Dans la 1re aux Thessaloniciens, Paul rappelle à ses correspondants sa conduite à leur égard : « sainte, juste et irréprochable » (ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως, II 10). Tt I 8 veut que l'épiscope soit « hospitalier, ami du bien, pondéré, juste, saint (δίκαιον, ὅσιον), maître de soi... » Opposant le Christ aux prêtres pécheurs qui devaient offrir des victimes d'abord pour leurs propres péchés, l'Épître aux Hébreux qualifie notre Grand Prêtre : « saint, innocent, immaculé (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος), séparé des pécheurs » (VII 26). Tous ces textes mettent l'accent sur la note « morale », mais l'aspect cultuel n'est jamais très loin; il revient à l'avant-plan dans 1 Tm II 8 : « Je veux que les hommes prient en tout lieu, élevant (vers le ciel) des mains saintes (ὁσίους χεῖρας) [46], sans colère ni dispute. »

[43] Noter la précision temporelle : πάσαις ταῖς ἡμεραῖς ἡμῶν (ou : πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν); d'après Ac XIII 36, David a servi la volonté de Dieu ἰδίᾳ γενεᾷ.

[44] *Quod omnis probus*, 75.

[45] Voir aussi Sg IX 1-3, exorde d'une prière : « Dieu des Pères, Seigneur de miséricorde, toi qui as fait toutes choses par ta parole, qui, par ta sagesse, as formé l'homme pour qu'il domine sur les créatures que tu as produites, pour qu'il gouverne le monde en sainteté et justice (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ) et exerce la justice avec droiture d'âme. »

[46] La formule normale serait : « des mains pures ». Cf. Jb XXII 30 : διασώθητι ἐν καθαραῖς χερσίν σου; en hébreu « la pureté des mains », d'où κατὰ τὴν καθαριότητα τῶν χειρῶν μου (Ps XVIII 21. 25 = 2 Sm XXII 21. 25). Voir aussi 1QS IX 15. L'expression de la 1re à Timothée rappelle surtout celles qu'on rencontre fréquemment dans la littérature grecque et latine. Contentons-nous de relever JOSÈPHE, *Bell.* V 380 : καθαρὰς δ' ἀνατείνας τὰς χεῖρας; OVIDE, *Met.* IX 702 s. : *Laeta toro surgit purasque ad sidera supplex Cressa manus tollens, rata sint sua visa, precatur;* SÉNÈQUE, *Quaest. nat.* III, praef., 14 : *Non admittere in animo mala consilia, puras ad caelum manus tollere.* On trouve aussi des « mains saintes » : voir une citation d'Héliodore dans GALÉNUS, *De antidotis*, II, 7 : ἀλλ' ὁσίας μὲν χεῖρας ἐς ἠέρα λαμπρὸν ἀείρω καὶ κακίης ἀμόλυντον ἔχω κατὰ πάντα λογισμόν. Autres références dans C. SPICQ,

Le sens précis de חָסִיד dans le Ps xvi 10 fait l'objet de discussions : faut-il y voir la qualification d'un homme pieux, d'un dévot, ou une manière de désigner celui qui jouit de la faveur de Dieu, le mot étant alors presque synonyme de « élu » [47]? Nous n'avons pas à prendre parti dans ce débat sur le sens du terme hébreu [48]. C'est le terme grec ὅσιος qui nous intéresse, et cela au niveau du vocabulaire des chrétiens de la période apostolique. Le témoignage du Nouveau Testament semble clair : celui qu'on appelle ὅσιος se caractérise par une conduite irréprochable qui le rend apte à servir Dieu, ou qui est elle-même un service de Dieu [49]. Les deux pôles, moral et sacral, donnent à la notion grecque ses résonances particulières. Le point de vue rituel semble avoir été premier : est ὅσιος celui qui, s'étant soumis à toutes les exigences divines, possède les qualités requises de quiconque veut s'approcher de la divinité; mais l'on se rend vite compte, aussi bien chez les Grecs que chez les Juifs, que les exigences divines ne sont pas purement rituelles, qu'elles s'étendent à toute la conduite de la vie. Ὅσιος reste une notion essentiellement religieuse. On retrouve à travers toute la littérature grecque des définitions comme celle de Platon : περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια [50], ou celle de Polybe : παραβῆναι καὶ τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς θεοὺς ὅσια [51], ou celle de Marc-Aurèle : δίκαιος τὰ πρὸς ἀνθρώπους, ὅσιος τὰ πρὸς θεούς [52]. Flavius Josèphe qualifie durement le roi Joakim : ἄδικος καὶ κακοῦργος καὶ μήτε πρὸς θεοὺς ὅσιος μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής [53], et il rapporte les accusations d'un docteur de la Loi tendant à faire interdire l'accès du Temple à Hérode Agrippa, ὡς οὐχ ὅσιος εἴη [54]. La

Saint Paul. Les Épîtres pastorales (Études Bibliques), Paris, 1947, pp. 64 s.; M. Dibelius-H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* (Handb. zum N. T., 13), 3e éd., Tubingue 1955, p. 36.

[47] Abondante bibliographie dans l'article de J. Coppens, *Les Psaumes des Ḥasidîm*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Inst. Cath. de Paris, 4), Paris 1957, p. 214-224 (cf. 215). Y ajouter H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes* Häsäd *im Alten Testament*, dans *Vetus Testamentum*, II 1952 p. 244-254, et les remarques de H. Ringgren, *Quelques traits essentiels de la piété des psaumes*, dans *Mélanges Bibliques A. Robert*, p. 205-213 (cf. 211).

[48] Ni même sur la question de savoir si, dans la Bible grecque, le terme ὅσιος n'a pas des résonances qui ne sont plus exactement celle de *ḥâsîd;* la correspondance entre les deux termes n'est d'ailleurs pas parfaite : voir en particulier Pr II 21 (*ṭâmîm*); XXI 15; XXII 11 (*ṭâhôr*); cf. Sg X 15; XVIII 9; Si XXXIX 24; 2 M XII 45.

[49] Il faudrait aussi tenir compte du terme antithétique ἀνόσιος, employé deux fois : 1 Tm I 9; 2 Tm III 2; le premier de ces textes est particulièrement intéressant par les parallélismes qu'il établit : δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις.

[50] *Gorgias* 507 B.

[51] *Hist.* XXII 10, 8.

[52] *Pensées* VII 66 (il s'agit de Socrate).

[53] *Ant.* X 83.

[54] *Ant.* XIX 332. Autres textes et références chez van der Valk, *art. cit.* p. 114-118. A

réflexion du psalmiste pourrait servir de définition, toute négative il est vrai, pour le terme ὅσιος[55] : « Qui montera sur la montagne du Seigneur, et qui se tiendra dans un lieu saint? L'homme aux mains innocentes, au cœur pur, qui n'élève point son âme vers la vanité, et ne jure pas avec fausseté » (Ps XXIV 3-4)[56].

Repris par les auteurs du Nouveau Testament, spécialement par Paul et par Luc, ce vocabulaire revient chez les auteurs chrétiens de la période suivante. Clément de Rome, dans un texte particulièrement significatif, parle des impies qui persécutent « ceux qui servent Dieu dans une disposition sainte et irréprochable » (τοὺς ἐν ὁσίᾳ καὶ ἀμώμῳ προθέσει δουλεύοντας τῷ θεῷ), c'est-à-dire : « ceux qui servent son saint Nom avec une conscience pure » (τῶν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει λατρευόντων τῷ παναρέτῳ ὀνόματι αὐτοῦ)[57]. Ce langage éclaire excellemment celui du discours d'Antioche de Pisidie, où David se voit attribuer le titre d'ὅσιος pour avoir « servi la volonté de Dieu ».

Applicable à David en ce qu'il parle d'un ὅσιος, le verset du psaume ne concerne cependant pas David puisqu'il promet une préservation de la corruption qui ne lui a pas été accordée. Cet ὅσιος sera le Christ, descendant de David. Au Christ, le titre d'ὅσιος convient parfaitement, comme aussi celui de « Juste », δίκαιος, que les Actes se plaisent à lui attribuer[58]. Pour passer de δίκαιος à ὅσιος, il suffit de considérer la « justice » sous son aspect cultuel, en tant qu'elle remplit la condition requise de qui veut accomplir le « service » de Dieu. Entre δίκαιος

propos du renseignement de Josèphe, on pourrait se souvenir du Ps CXLVIII 14 identifiant les ὅσιοι de Dieu avec Israël, le peuple qui s'approche de Dieu : ce sont précisément les qualités de l'ὅσιος qui lui donnent accès auprès de Dieu.

[55] L'intérêt de cette définition a été noté par M. van der Valk (*art. cit.*, p. 129). H. Kosmala (*op. cit.*, p. 323) attire l'attention sur celle que le Ps XVI lui-même donne implicitement en présentant le « saint » comme un homme qui « voit sans cesse le Seigneur devant lui », qui met toute sa confiance en lui et lui déclare : « Tu m'as fait connaître des chemins de vie, tu me rempliras de joie en ta présence » (vv. 8 et 11 : cf. Ac II 25-28).

[56] Voir encore la définition du lexicographe byzantin Suidas : ὁσιότης· ἡ πρὸς θεὸν καθοσίωσις, καὶ ἐκεῖνος ὅσιος, ὁ ἑαυτὸν διὰ πίστεως καὶ ἔργων ἀγαθῶν καθοσιώσας καὶ τῷ θεῷ ἀφιερώσας.

[57] 1 *Clem.* XLV 7. Cf. XXVI 1, parlant de la résurrection de « ceux qui ont servi saintement Dieu (τῶν ὁσίως αὐτῷ δουλευσάντων), avec l'assurance d'une foi parfaite ». En LX 4, il est question de « ceux qui invoquent saintement Dieu (ἐπικαλουμένων σε αὐτῶν ὁσίως) dans la foi et la vérité »; en LXII 2 de « se rendre saintement agréable (ὁσίως εὐχρεστεῖν) au Dieu tout-puissant dans la justice, la vérité et la longanimité »; cf. XL 3. XIV 1 déclare qu'il est « juste et saint » (δίκαιον καὶ ὅσιον) d'obéir à Dieu; d'après XXI 8, la crainte de Dieu « sauve tous ceux qui marchent saintement en elle (πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους) avec un esprit pur ».

[58] Ac III 14; VII 52; XXII 14. Nous rattachons cette appellation à Is LIII 11 (*L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, dans *Ephem. Theol. Lov.* XXVI 1953 p. 304). A. Descamps songe plutôt à une comparaison latente entre Jésus et Moïse : *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement pauliniene* (Univ. Cath. Lov., Diss., II 43), Louvain-Gembloux 1950, p. 76-84.

et ὅσιος, termes si souvent associés, il n'existe qu'une légère nuance; la « sainteté » de l'ὅσιος n'est rien d'autre que la « justice » grâce à laquelle il peut rendre à Dieu un culte agréable [59].

III. ΔΩΣΩ ‘ΥΜΙΝ

Nous avons déjà signalé la présence d'une antithèse entre le pronom ὑμῖν du v. 34, « Je *vous* donnerai les choses saintes de David », et la précision ἰδίᾳ γενεᾷ au v. 36 : c'est « *en son temps* » que David a servi la volonté de Dieu ». L'antithèse tendrait à souligner le fait que l'oracle d'Isaïe doit se réaliser au profit de bénéficiaires qui ne peuvent s'identifier avec les contemporains de David; rôle analogue à celui de la déclaration qui, après la citation du psaume « Tu ne permettras pas que ton saint voit la corruption », affirme sans ambages que David « a vu la corruption » : la promesse ne le concernait donc pas. Il faudrait supposer dans ce cas que le v. 34 accentue particulièrement le « vous ». Nous voudrions montrer que le contexte lui donne effectivement un relief très marqué; nous nous arrêterons aux grandes articulations du discours [60].

Paul entre en matière en disant : « Hommes d'Israël et ceux qui craignent Dieu, écoutez : le Dieu de ce peuple, Israël, a choisi nos pères... » (XIII 16-17). Cette première section a trait au passé, le temps des pères. Reprise solennelle au v. 26 : « Hommes, mes frères, enfants de la race d'Abraham et ceux parmi vous qui craignent Dieu, c'est *à vous* [61] que ce message de salut a été envoyé. » Après le passé, le présent, dont on va montrer la signification exceptionnelle dans l'histoire du salut. En fait, ce nouvel exorde vient trop vite; Paul doit d'abord rappeler ce qui est arrivé à Jérusalem. Cinq versets s'intercalent entre l'entrée en matière du v. 26 et son objet propre, aux vv. 32-33, où l'on constate une nouvelle reprise : « Nous vous annonçons la Bonne Nouvelle concernant la promesse faite aux pères : Dieu l'a

[59] Rapprocher d'un autre terme, δεκτός, qui se rattache directement au vocabulaire cultuel (W. GRUNDMANN, *TWNT* II p. 58); cf. Ac X 35 : ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν. Il n'est donc plus nécessaire d'être incorporé au peuple d'Israël pour être compté parmi les ὅσιοι κυρίου, ayant qualité pour lui rendre le culte que Dieu désire; il suffit de le craindre et d'accomplir ses commandements.

[60] On trouve quelques bonnes remarques dans l'article de O. GLOMBITZA, *Akta XIII. 15-41. Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden. Ein Beitrag zum Problem der Reden in Akta*, dans *New Test. St.* V 1958/59 p. 306-317.

[61] « A vous » semble mieux attesté que « à nous », mais il est souvent presque impossible de trancher entre des leçons de ce genre (homophones dans la koiné). Au point de vue qui nous occupe, la variante n'a pas d'importance; qu'il y ait « nous » ou « vous », l'opposition reste la même, entre le passé et le présent.

accomplie *en notre faveur à nous*, leurs enfants [62], lorsqu'il a ressuscité Jésus. » Le temps des pères étant celui de la promesse, le temps présent, celui où *nous* sommes, où *vous* êtes, est celui de l'accomplissement. Au v. 38, une nouvelle interpellation introduit la conclusion : « Sachez-le donc, hommes, mes frères, c'est par lui que *vous* est annoncée la rémission des péchés et de tout ce dont vous n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse : c'est par lui que quiconque croit est justifié. » Le temps présent, celui de l'accomplissement de la promesse, apparaît ainsi comme un temps de rémission des péchés et de justification : c'est par là que l'histoire du salut est entrée dans une phase nouvelle, au profit de ceux à qui Paul dit « *vous* ».

Cette accentuation du « vous » n'est pas propre au discours d'Antioche de Pisidie; elle se manifeste aussi dans les discours de Pierre, au début du livre. Au ch. III Pierre affirme que « tous les prophètes qui ont parlé depuis Samuel et dans la suite ont annoncé ces jours-ci (τὰς ἡμέρας ταύτας) » (v. 24). Il s'explique : « *Vous êtes*, *vous*, les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères quand il a dit à Abraham : 'Et en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre.' C'est *pour vous* d'abord que Dieu a ressuscité son Serviteur et l'a envoyé *vous* bénir, du moment que chacun de vous se détourne de ses perversités [63] » (vv. 25-26). On reconnaît l'antithèse entre le temps des pères et le temps présent, qui est celui de la réalisation des promesses; la génération actuelle est celle qui, grâce au Christ ressuscité, peut entrer en possession de la « bénédiction » promise. La promesse divine ne concerne pas uniquement le fait de la résurrection du Christ; sa réalisation intéresse toute la génération actuelle, appelée à bénéficier des grâces attachées à cet événement.

Même idée en finale du discours de la Pentecôte, avec la note particulière qu'appelle le don de l'Esprit : « Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit. Car *c'est pour vous* qu'est la promesse [64], ainsi que *pour vos enfants* et

[62] « En notre faveur à nous, leurs enfants » semble préférable à la lecture « en faveur de nos enfants », *lectio facilior* au point de vue d'un copiste peu attentif au sens. Voir l'antithèse de III 25 : « Vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères » (cf. XV 10; XXVIII 25). Ac II, 39 juxtapose : « pour vous et pour vos enfants »; mais on n'y trouve pas l'antithèse de XIII 32-33 opposant la génération présente à celle des pères. La variante n'a d'ailleurs pas d'importance dans la perspective de ce travail.

[63] Cette traduction nous semble maintenant préférable à celle que nous avons adoptée dans la « Bible de Jérusalem »; nous nous sommes expliqué sur ce point dans l'article *Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres*, dans *Sciences Ecclésiastiques* XII 1960 p. 138-173 (cf. p. 146, n. 19).

[64] Il s'agit concrètement de la promesse de Jl III 1-5, rappelée au v. 33 après avoir été

pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera » (II 38-39). La promesse du pardon des péchés et du don de l'Esprit concerne la génération présente; c'est à son profit qu'elle se réalise.

La situation de Pierre ne lui permet pas d'être aussi explicite dans ses deux discours devant le Sanhédrin; mais la même pensée s'y retrouve : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés » (IV 12); « Dieu l'a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par lui à Israël la repentance et la rémission des péchés » (V 31). La résurrection de Jésus inaugure un temps de pardon et de salut, dont les générations antérieures n'avaient eu que la promesse. Le discours de Césarée rappelle cette promesse : « C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (X 43). Ce que les prophètes annonçaient est devenu réalité [65]. Sous une forme un peu différente, l'antithèse se retrouve dans les discours devant les païens. Le discours de Lystres ne mentionne que le premier terme : « Dans les générations passées, Dieu a laissé toutes les nations suivre leurs voies » (XIV 16); le changement qui distingue la génération présente des générations passées est précisé dans le discours d'Athènes : « Voici que, fermant les yeux sur les temps de l'ignorance, Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous et partout à se repentir » (XVII 30). Le moment du repentir est venu, non seulement parce que le temps présent se trouve sous l'ombre menaçante du jugement (v. 31), mais aussi parce que le pardon des péchés est désormais offert aux hommes, alors qu'il ne l'était pas jusqu'ici.

citée dans les vv. 17-21 : « ... Je répandrai de mon Esprit sur toute chair; alors leurs fils et leurs filles prophétiseront... » D'où la précision du v. 39 : pour vous *ainsi que pour vos enfants.*

[65] Comparer avec les explications de 1 P I 10-12 : « Sur ce salut (chrétien) les prophètes ont fait des recherches et des investigations, eux qui ont prophétisé la grâce qui vous était destinée. Ils cherchaient à découvrir quel temps et quelles circonstances avait en vue l'Esprit du Christ qui était en eux... Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes mais *pour vous* qu'ils accomplissaient leur ministère prophétique au sujet de ce qui *vous* est annoncé maintenant par ceux qui vous apportent la Bonne Nouvelle... » Les prophètes savaient que Dieu interviendrait pour sauver son peuple, mais ils ignoraient le moment précis de cette intervention qui, pour les chrétiens, est devenue un fait actuel. Voir aussi *Hen.* I 2 : « Hénoch prit la parole et il dit, lui l'homme juste dont les yeux ont été ouverts par le Seigneur et qui a vu la vision du Saint qui est dans les cieux, que m'ont montrée les anges : j'ai tout appris d'eux et j'ai compris ce que je voyais; et ce n'est point pour cette génération, mais pour celle qui vient, lointaine... » Se souvenir aussi de la parole du Sauveur : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! Car je vous le dis, beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu » (Lc X 23-24; cf. Mt XIII 16-17). Les chrétiens ont conscience que tout ce qui se trouve dans l'Écriture « a été écrit pour notre instruction à nous qui sommes entrés dans les derniers temps » (1 Co X 11).

Ce contexte permet de donner toute sa signification au pronom ὑμῖν en XIII 34 : les auditeurs de l'Apôtre font partie de la génération privilégiée en faveur de laquelle les promesses ont été faites aux pères; ils sont appelés à bénéficier du pardon messianique, d'une justification entière que les générations antérieures ne pouvaient obtenir, même avec la Loi de Moïse. Les promesses antiques se réalisent à leur profit, grâce aux bienfaits qu'entraîne la résurrection du Christ. Dans le déroulement de l'argumentation du discours d'Antioche, le pronom ὑμῖν utilisé par Isaïe ne pouvait passer inaperçu; l'addition de ἰδίᾳ γενεᾷ au v. 36 montre qu'il a effectivement retenu l'attention. Cette relecture chrétienne du texte d'Isaïe ne va sans doute pas sans quelque subtilité, mais le procédé n'est indigne ni des traditions rabbiniques, [66] ni de l'exégèse de saint Paul [67].

IV. TA 'OΣIA

Nous avons tâché de cerner l'expression τὰ ὅσια. Au niveau des LXX il s'agit probablement de bienfaits divins, « saints » par leur origine; rien ne permet de penser que ce sens se soit maintenu dans les Actes. Notre texte met τὰ ὅσια en relation avec l'adjectif ὅσιος, défini lui-même comme la qualité de celui qui « sert la volonté de Dieu » : ὅσιος place dans une perspective cultuelle la fidélité à observer les commandements. Enfin τὰ ὅσια, objet du don promis aux générations antérieures mais accordé à la génération présente, se trouve en relation avec les biens du salut, plus particulièrement avec celui dont il est surtout question dans la prédication apostolique des Actes : la rémission des péchés, à laquelle le discours d'Antioche de Pisidie ajoute la justification. Précédés par δώσω ὑμῖν, les mots τὰ ὅσια semblent devoir désigner le pardon des péchés; suivis par τὸν ὅσιον, ils évoquent plutôt une piété authentique à l'égard de Dieu. L'expression peut-elle s'accommoder de ce cadre?

[66] Un exemple d'argument tiré d'un pronom dans *Sanh.*, 90 *b*. Des Sadducéens demandent à Rabban Gamaliel sur quels textes scripturaires il fonde sa croyance en la résurrection des morts. Il cite Dt XXXI 16; Is XXVI 19 et Ct VII 10; mais ses adversaires discutent l'interprétation qu'il donne à ces passages. Pour finir, c'est Dt XI 9 qui fournit l'argument décisif : « Le pays que le Seigneur a juré à vos pères de leur donner. » Gamaliel remarque : « Il n'est pas dit « de *vous* donner », mais « de *leur* donner ». Ainsi ce texte prouve la résurrection des morts. » Il est clair que, pour entrer en possession de la Terre promise, les pères doivent être vivants; Dieu ne pourra réaliser la promesse qu'il leur a faite que s'il les ressuscite. Par analogie, Paul aurait pu faire remarquer aux Juifs d'Antioche de Pisidie que Dieu ne déclare pas avoir donné les choses saintes de David aux contemporains du pieux roi, mais qu'il promet de les donner à des hommes qui vivront longtemps après David.

[67] Cf. Ga III 16 tirant argument du fait que la promesse divine a été formulée en faveur d'Abraham καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, le mot σπέρμα étant au singulier : « le descendant » non « les descendants ».

Il est de très bon usage en grec d'employer substantivement un adjectif neutre pourvu d'un article [68]; cette manière de faire est particulièrement familière à saint Paul. L'adjectif neutre singulier tient la place d'un substantif abstrait. Paul parle de τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, « ce qu'on peut connaître de Dieu [69] » (Rm I 19), τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ, « la bonté de Dieu [70] » (II 4), τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, « la puissance de Dieu » (IX 22), τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου, « l'impuissance de la Loi » (VIII 3); il désire mettre à l'épreuve τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον, « la sincérité de la charité » des Corinthiens (2 Co VIII 8), et voir se manifester τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν, « la bienveillance » des Philippiens (Ph IV 5); il compare τὸ ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως, « la légèreté de la tribulation » présente au poids éternel de gloire qui doit la compenser (2 Co IV 17). L'adjectif neutre s'emploie au pluriel lorsque la notion abstraite est considérée dans les manifestations concrètes qui la font saisir. Après avoir déclaré que « ce qu'il y a de connaissable en Dieu » (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ) est manifesté aux hommes, Paul explique : τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ, « ce qu'il y a d'invisible en lui se laisse voir à l'intelligence par ses œuvres » (Rm I 20). Au dernier jour, Dieu jugera τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων « ce qui est caché en l'homme », ses actions secrètes (Rm II 16), τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, « ce qui est caché dans les ténèbres » (1 Co IV 5), τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας, « les secrets des cœurs » (XIV 25), τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης, « les secrets de la honte » (2 Co IV, 2) [71].

Cet usage grec peut éclairer le sens dans lequel l'expression τὰ ὅσια est employée pour concourir au raisonnement du passage qui nous occupe. Ce que, d'après Isaïe, Dieu s'engage à donner à son peuple, c'est la sainteté, ou mieux, puisqu'il s'agit des manifestations concrètes d'une notion abstraite, des dispositions saintes, des qualités saintes ou

[68] Quelques indications et références dans E. Schwyzer-A. Debrunner, *Griechische Grammatik* (refonte de la grammaire de K. Brugmann), T. II (Handb. der Altertumswiss., II, 1, 2), Munich 1950, p. 174 s.; les auteurs remarquent que « hors le cas du neutre singulier, cet emploi substantif de l'adjectif n'a pas été suffisamment étudié ». Pour le Nouveau Testament, on trouvera davantage dans la grammaire de Blass-Debrunner, § 263.

[69] Chrysostome explique : ἡ γνῶσις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ δῆλη ἦν (*PG* LX 412).

[70] Le mot reprend le substantif abstrait employé à la ligne précédente : τὸ πλοῦτος τῆς χρηστότητος αὐτοῦ. Voir aussi 1 Co I 25 : « ce qui est folie de Dieu (τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ) est plus sage que les hommes »; les vv. 21 et 23 employaient μωρία.

[71] On pourrait signaler aussi, dans le *Magnificat*, le parallélisme : ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός. ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ (Lc I 49. 51). — Dans 1 Co I 27-28, la signification de l'adjectif neutre pluriel est un peu différente : τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχύρα, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου... L'emploi du neutre a pour effet de généraliser les qualifications, leur enlevant le caractère déplaisant qu'aurait eu le masculin, s'appliquant plus directement aux personnalités individuelles. τὰ μωρά semble être à mi-chemin entre οἱ μωροί et ἡ μωρία l'adjectif neutre place les affirmations sur un plan abstrait, mais sans les détacher complètement des manifestations concrètes comme le ferait le substantif abstrait.

pieuses. D'après le contexte, ce don implique d'une part la rémission des péchés et la justification, d'autre part la possibilité d'un service effectif de la volonté de Dieu. En pratique, il s'agirait d'un renouvellement et d'une transformation intérieure analogue à celle dont parle Ézéchiel : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés; de toutes vos souillures et de toutes vos idoles je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes » (xxxvi 25-27). δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια pourrait se dire de façon équivalente : « Je vous rendrai saints. »

Mais il y a le complément « de David ». La sainteté que Dieu veut communiquer à son peuple ne doit être qu'une participation à la sainteté de David, aux dispositions saintes de David. La suite de l'argumentation tend à montrer que, par « David », il faut entendre, non le pieux roi qui a servi Dieu « en son temps », mais cet autre David qui est le Christ. La conclusion du développement insiste précisément sur ce point : c'est par celui qui n'a pas vu la corruption que Dieu vous offre la rémission des péchés : διὰ τούτου (v. 38); c'est en lui, ou par lui, ἐν τούτῳ, que quiconque croit est justifié (v. 39). La justification n'est accordée qu'en participation de la justice du Christ, le « saint » que Dieu a préservé de la corruption. La sainteté que Dieu donne à la génération présente, après l'avoir promise aux pères, est une extension de celle du « David » messianique [72].

Reste la précision τὰ πιστά. En grec, l'adjectif πιστός a deux acceptions [73] : au sens actif, il désigne celui qui accorde sa foi ou sa confiance; au sens passif, celui qui inspire confiance ou est digne de foi. Les deux significations sont très bien attestées dans le Nouveau Testament, mais il faut noter qu'on n'emploie pas l'adjectif en parlant de choses [74] : il qualifie une personne, Dieu [75] ou homme [76], ou encore une parole

[72] (Jésus-Christ) ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις (1 Co i 30).

[73] Cf. W. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1317-1319; R. Bultmann, *TWNT* VI p. 175 s. et 204 s.

[74] Sous l'influence de l'hébreu, les LXX emploient plusieurs fois cette construction : « une maison sûre » (1 S ii 35; xxv, 28; 1 R xi 38; cf. *CDC* iii 19), « un lieu sûr » (Is xxii 23. 25), « une eau assurée » (Is xxxii 16).

[75] Dieu est « fidèle », on peut se fier à lui : 1 Co i, 9; x, 13; 2 Co i 18; 1 Th v 24; 2 Th iii 3, etc.

[76] Pour un serviteur « fidèle » : Mt xxiv 45; xxv 21. 23; Lc xii 42; xvi 10. 11. 12; xix 17; 1 Co iv 2, etc. Au sens de « croyant », qui donne sa foi ou sa confiance : Jn xx 27; Ac x 45; xvi 1; 2 Co vi 15; Ga iii 9, etc. — Emploi adverbial dans 3 Jn 5 : πιστὸν ποιεῖς, « tu agis loyalement ».

digne de foi, une promesse dont la réalisation est assurée [77]. Le cas d'Ac XIII 34 est donc isolé. On pourrait songer à prendre πιστός au sens actif : les dispositions saintes que Dieu accorde sont aussi des dispositions « croyantes ». Cette interprétation permettrait d'établir un lien étroit entre la citation d'Isaïe et la conclusion du discours : ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται (v. 39) [78]; la justification, autre mot pour la « sainteté » dont parle le texte prophétique, est accordée grâce au Christ, qui prend ici la place assignée à David, et elle est accordée à quiconque croit, c'est-à-dire à quiconque mérite le nom de πιστός. Une exégèse de ce genre ferait les délices d'un saint Augustin [79]; on peut hésiter à l'attribuer à un auteur de l'époque apostolique. Il semble préférable de s'en tenir au sens passif, qui est évidemment celui du texte d'Isaïe; il faudrait alors supposer que, lié grammaticalement à τὰ ὅσια, l'adjectif πιστός se rapporte logiquement à Dieu qui parle, ou à sa promesse dont la réalisation est assurée. C'est l'affirmation divine elle-même qui présente toutes les garanties permettant de s'y fier; la promesse, plutôt que la chose promise, est « digne de foi ». πιστός garderait ainsi la nuance personnelle qu'il a toujours dans le Nouveau Testament.

Les indications du contexte et des passages parallèles semblent postuler, pour l'expression τὰ ὅσια, une interprétation qui ne correspond ni au sens du texte hébreu d'Isaïe ni à l'idée que les LXX ont introduite dans leur traduction, mais qui se justifie parfaitement du point de vue des usages de la langue grecque : τὰ ὅσια, c'est la sainteté (τὴν ὁσιότητα), considérée dans ses manifestations concrètes, purification des péchés, justification, dispositions saintes qui confèrent à toute la vie chrétienne une signification cultuelle. Les autres termes de la citation d'Isaïe s'adaptent sans peine à cette exégèse.

Conclusion : le sens de l'argumentation

Contrairement à l'opinion courante, nous avons l'impression que l'oracle d'Is LV 3 n'est pas allégué en Ac XIII 34 comme une prophétie concernant directement la résurrection du Christ; elle vise plutôt les bienfaits qui doivent découler de cette résurrection. Son rôle

[77] 1 Tm I 15; III 1; IV 9; 2 Tm II 11; Tt I, 9; III 8; Ap XXI 5; XXII 6.

[78] Le verbe retient suffisamment l'attention pour fournir l'occasion d'un jeu de mots au v. 41 et pour revenir dans la conclusion de l'épisode, v. 48. Il est d'ailleurs en excellente situation dans la finale d'un discours missionnaire : cf. X 43, et les remarques de notre article *Repentir et conversion*, pp. 156-158.

[79] Nous pensons à l'exégèse augustinienne des mots *Maria accepit libram unguenti nardi pistici* (Jn XII 3), dans *Tract. in Jo.*, L 6 (Corpus Christ. Lat., XXXVI p. 434).

dans l'argumentation correspondrait à peu près à celui de la citation de la Genèse (xii 3; xxii 18) en Ac iii 25 : « En ta descendance seront bénies toutes les familles de la terre. » Pour que cette promesse s'accomplisse, il fallait que Dieu ressuscitât son Serviteur et qu'il l'envoyât comme porteur de la bénédiction divine au profit de la génération actuelle (v. 26). A elle seule, la résurrection n'achèverait pas la réalisation des promesses; il faut que le ressuscité accomplisse son œuvre de salut. « Dieu l'a exalté par sa droite afin d'accorder à Israël la repentance et la rémission des péchés » (v 31) : « c'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (x 43). C'est précisément ce qu'on pense trouver dans l'oracle d'Isaïe : Dieu y promet de donner aux hommes la sainteté de David; non celle de David en personne, puisqu'il est mort depuis longtemps, mais celle du Fils de David, qui communique sa propre sainteté à ceux qui croient en lui, leur procurant le pardon des péchés et la justification. La résurrection n'intervient qu'à titre de présupposé : c'est par elle que Jésus est devenu source de sainteté pour ceux qui croient en son nom.

A ne regarder que le contexte immédiat de la citation d'Isaïe, notre interprétation peut sembler téméraire. Au début du v. 34, le discours n'annonce-t-il pas l'intention de parler d'une résurrection proprement dite, une résurrection d'entre les morts : ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν...? Et tout de suite, il est question de la préservation de la « corruption », terme qui montre que l'auteur a déjà dans l'esprit le texte du psaume qu'il cite au v. 35 et commente dans les vv. 36 (David a vu la corruption) et 37 (Jésus n'a pas vu la corruption). Cité au milieu d'une paraphrase du Ps xvi 10, l'oracle d'Isaïe peut-il être entendu d'autre chose que de la résurrection?

L'objection est moins grave qu'elle ne paraît. Tout d'abord, il faut remarquer que, s'inspirant des termes du Ps xvi, le v. 34 modifie leur signification. D'après le psaume, le « Saint » de Dieu ne doit pas « voir la corruption »; au contraire du v. 36, le v. 34 ne dit pas que le Christ n'a pas vu la corruption : il affirme que « ressuscité d'entre les morts, il ne doit pas retourner à la corruption ». L'attention se porte, non sur la préservation dont le corps du Christ a bénéficié dans le passé, mais sur son immunité définitive : la condition glorieuse qu'il a reçue au moment de sa résurrection le met pour toujours à l'abri des atteintes de la mort. Il s'agit de son immortalité plutôt que de sa résurrection elle-même, et c'est grâce à cette immortalité que le texte d'Isaïe trouve son accomplissement. En tenant compte de nos remarques précédentes, nous pouvons préciser : c'est parce que

le Christ ressuscité est vivant, d'une vie impérissable, qu'il peut être source de sanctification pour les auditeurs de l'Apôtre; c'est par sa vie immortelle, plus encore que par sa résurrection, qu'il se distingue de David qui, lui, est resté lié à « sa propre génération » (v. 36).

Pour saisir la portée de la citation d'Isaïe, on ne peut se contenter de considérer son contexte immédiat; il faut tenir compte du sens de l'argumentation développée dans l'ensemble du discours. La « promesse » (ἐπαγγελία) mentionnée au v. 23 concerne non le fait isolé de la résurrection, mais l'envoi « d'un Sauveur pour Israël ». Les vv. 32-33 précisent que cette promesse faite aux pères a été remplie « en notre faveur à nous, leurs enfants ». Le v. 38 conclut en proclamant (καταγγέλλεται) [80] le pardon des péchés accordé grâce à Jésus ressuscité. L'argumentation ne tend donc pas uniquement à montrer que le Christ devait ressusciter; elle va plus loin et s'attache à dégager la portée salvifique de la résurrection. A la suite de sa résurrection, Jésus possède le pouvoir de justifier quiconque croit en lui; c'est dans le Christ ressuscité que se réalise pleinement la promesse que Dieu avait faite d'accorder un Sauveur à Israël. Ce contexte plus large confère tout son sens à la citation d'Isaïe : la sainteté que Dieu s'était engagé à donner à son peuple est la sainteté de « David », mais d'un « David » immortel dont le rôle n'est pas limité à une seule génération. La résurrection de Jésus n'est que le commencement de l'accomplissement de la promesse; elle remplit la condition nécessaire à l'action salvatrice du Seigneur glorifié.

Il n'y a donc pas lieu de faire violence aux termes de la citation d'Isaïe pour la ramener à une prophétie de la résurrection du Christ. Elle promet le don d'une sainteté qui, pour être efficace, suppose l'immortalité du « David » qui doit communiquer cette sainteté. C'est parce que le Christ ressuscité ne peut plus mourir qu'il devient cause de sainteté, de justice et de salut non seulement pour les hommes de sa propre génération, mais pour tous ceux qui, après sa mort et sa résurrection, croiront en lui.

Dernière remarque. Notre interprétation fait appel aux différentes parties du discours, spécialement aux éléments qui remplissent la fonction de charnières : vv. 23, 26, 32-33, 38-39. C'est supposer que ce discours forme une unité, mais c'est aussi mettre cette unité en valeur. Tout se tient dans ce développement. Nous n'avons pas affaire à une mosaïque d'éléments disparates; la finale, en particulier,

[80] O. Glombitza (*art. cit.*, p. 317) souligne avec raison l'emploi de mots de même racine aux principales charnières du discours : ἐπαγγελία (vv. 23 et 32), εὐαγγελίζομαι (v. 32), καταγγέλλομαι (v. 38).

avec sa note typiquement paulinienne, n'est pas un morceau plaqué en surcharge. La cohérence de ce discours en toutes ses pièces essentielles [81] ne permet sans doute pas de l'isoler du reste du Livre des Actes : il est clair que ses contacts sont extrêmement étroits avec les discours de Pierre dans la première partie du livre. Mais cette parenté ne résulte pas d'emprunts superficiels; développant les mêmes thèmes que Pierre, et avec des arguments semblables aux siens, le discours inaugural de Paul possède des traits caractéristiques qui l'individualisent, sans que cela nuise à son homogénéité foncière.

Abbaye de Saint-André, Bruges, juillet 1960.

Jacques DUPONT, O. S. B.

[81] Quoi qu'il en soit de traits accessoires comme ceux des vv. 24-25 et 31, dont la marque spécifiquement lucanienne n'est pas douteuse. Il est clair que Luc ne se contente pas de transcrire servilement sa source, mais on peut penser qu'un argument comme celui qu'on demande à Is LV 3 est attribuable à la source plutôt qu'à Luc lui-même.

INSCRIPTIONS GRECQUES DE CÉSARÉE EN PALESTINE (CAESAREA PALAESTINAE)

Inscriptions funéraires

1. Couvercle de sarcophage, grès; hauteur de la surface écrite 22 cm, largeur 55 cm; hauteur des lettres 40 mm.

Μημόριον Ζωτικοῦ
καὶ Μαριανοῦ
ἀδελφῶν

Le terme μημόριον est peu répandu dans les inscriptions gréco-juives en Europe mais il se rencontre fréquemment à Césarée. On a même suggéré que l'emploi de ce terme dans une inscription funéraire de cette ville pourrait prouver l'origine juive du défunt [1].

Les noms Ζωτικός et Ζωτική sont attestés dans la communauté juive de Rome. Une inscription nous fait connaître un archonte nommé Zoticos [2]; un autre archonte qui portait le même nom est mentionné dans un fragment provenant lui aussi de Rome [3]. Trois autres inscriptions attestent la forme féminine Ζωτική [4].

2. Dalle de marbre gris, hauteur 16 cm, largeur 35 cm, épaisseur 60 mm, hauteur des lettres 20-35 mm (Planche I *a*).

Μεμόριον τῆς
προσσυλητου
Ἀστὴ καὶ Παρη-
γορίου Εὐχα-
ριστοῦσα

L. 2 : l. προσηλύτου.

L. 3 : le nom Ἀστήρ n'est pas rare. Nous le rencontrons dans trois inscriptions de Beth-Shearim. Une de ces inscriptions est remar-

[1] M. Schwabe, *Two jewish-greek inscriptions recently discovered at Caesarea*, dans *Israel Explor. Journal*, 1953, 127 s.
[2] J.-B. Frey, *CI Jud.* I 118; cf. L. Robert, *Hellenica*, III 97.
[3] *CI Jud.* I 338.
[4] *Ibid.* 117, 307, 311.

quable par le signum d'Esther : Θάρσι 'Ισθὴρ ἡ καὶ 'Αμφαίθα [5]. Le nom grec n'est évidemment qu'une traduction grecque du nom juif dans sa transcription grecque et latine, 'Αστήρ, Aster.

Le nom 'Αμφαίθα n'est pas attesté; or, comme nous l'avons indiqué dans une revue de langue hébraïque [6], il représente un composé formé sur αἰθός. Nous avons rapproché des noms comme Γόργαιθος et Λύκαιθος [7].

La chute du « rhô » est attestée maintes fois dans les inscriptions et les papyrus [8].

Le nom Παρηγόριος est fréquent dans les inscriptions juives; nous le rencontrons aussi à Jaffa [9] et à Beth-Shearim [10]. Ce nom est également fréquent dans le Talmud et il faut le regarder comme une traduction grecque des noms hébreux Manahem et Néhémia.

L'inscription funéraire de la prosélyte Aster et de (son mari?) Parégorios a été gravée par les soins d'Eucharistousa, car il s'agit sans doute d'un nom propre; autrement on ne pourrait rattacher le participe à un nom quelconque, l'inscription étant complète [11].

3. Couvercle de sarcophage, grès. Hauteur 25 cm, largeur 125 cm, hauteur des lettres 60-110 mm.

Μημόριον 'Αλε-
ξάνδρου 'Ελένου

Pour le nom "Ελενος cf. Bechtel, *HP* 572; Preisigke, *NB* s. v. et A. Maiuri, *Nuova Silloge*, 150.

4. Plaque de marbre blanc; hauteur 20 cm, largeur 27 cm, épaisseur 35 mm; hauteur des lettres 45 mm (Planche I *b*).

+ Μημό(ριον)
Βαεισήου
κ(αὶ) Γηοργίας

[5] *CI Jud.* II 1009 cf. 1050 (Κυρὰ Εἰσθήρ κτλ.) et *Israel Explor. Journal*, 1955, 227 ('Αστήρ).
[6] *Bulletin of the Israel Exploration Society*, XXII 1958, 70 s.; cf. J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1959, 473.
[7] F. Bechtel, *Namenstudien*, 1917, s.v. Κύναγρος; cf. *HP* 24 s.
[8] Cf. A. Wilhelm, *Beiträge*, 122, 211, 309 s.; *Attische Urkunden*, IV 13-14 avec de nombreux exemples.
[9] *CI Jud.* II 926, 939, 944 (Παρηγόρης — une forme due à l'iotacisme), 945; cf. 860 d'El-Hammeh.
[10] *CI Jud.* II 1006; cf. L. Robert, *Rev. Phil.* 1958, 42 note 7; 1041 (Παρηγόρις) 1102.
[11] Pour l'emploi du verbe εὐχαριστεῖν dans les inscriptions votives et honorifiques v. L. Robert, *Hellenica*, X 55 ss. Cf. *CI Jud.* I 123 (Rome) : εὐχαριστῶ τῇ προνοίᾳ καὶ τῇ ψυχῇ σου.

L. 1 : MHMS lapis.

L. 2 : pour le nom cf. Ἀφροδισία Οὐεσσίου à Crannon en Thessalie [12], Κ(οίντος) Οὐεασης à Gérasa [13] et Besius attesté dans les inscriptions latines [14]; Βήσιος se rencontre en Égypte [15].

5. B. Lifshitz, *Bulletin of the Israel Explor. Soc.*, 1958, 65 ss; cf. J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1959, 475.

Dalle de marbre blanc, hauteur 26 cm, largeur 20 cm, hauteur des lettres 20 mm. Sous l'inscription les symboles juifs : shofar (trompette), menora (chandelier), mahta (pelle à mèches).

Μη(μ)όριων
διαφέρο-
τα κυρᾷ
Σεβήρᾳ κα(ὶ)
τῶ(ν) αὐουτῆ-
ς Μηκέρω-
ν καὶ Εἰσ-
ι(ά)ς

L. 1 : MHNOPIΩN lapis.

L. 2/3 : la chute du *nu* avant une dentale est un phénomène fréquent [16].

Pour διαφέροντα avec le singulier cf. μνήμα διαφέροντα Ἀνατολίου ἐργάτου [17]; τόπος διαφέροντα [18]; κοιμητήριον διαφέροντα [19].

L. 3 : κυρᾷ — pour l'accent cf. A. Wilhelm, *Beiträge*, 215.

Les exemples des termes κύριος, κυρία et κυρά sont nombreux [20]; on les trouve également dans les inscriptions de Beth-Shearim. Un exemple en est donné par une épitaphe remarquable par sa formule [21] :

Εὐμοίρι κύρι μου πα-
τὴρ μετὰ τῆς κυ-
ρίας μου μη-

[12] *SEG* XV 373 (Ier s. avant J.-C.).
[13] *Gerasa*, 199.
[14] H. Dessau, *ILS* 1352, 7021.
[15] Cf. Preisigke, *NB* s. v.
[16] L. Robert, *Études épigr. et philol.*, 159; *Hellenica*, III 78; J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1959, 475.
[17] *CI Jud.* II 937 (Jaffa).
[18] *Inscr. Syrie*, 1232.
[19] N. A. Bees, *Corpus der griechisch-christlichen Inschriften von Hellas*, I 43, 59, 62. Cf. J. et L. Robert, *loc. laud.* avec d'importantes corrections à cette inscription.
[20] Cf. J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1952, 154.
[21] Cette inscription a été publiée par M. Schwabe en hébreu dans un volume paru en 1942 et dédié à la mémoire de S. Klein et A. Gulak, anciens professeurs à l'Université de Jérusalem. Elle n'a pas été incluse dans le Corpus de Frey.

4 τρὸς καὶ ἔσηται
ἡ ψυχὴ ὑμῶν
ἐχομένη ἀθα-
νάτου βίου
8 Ἰακὼ .
καὶ Θινὼ
ἡμ[ῶ]ν.

La forme κυρά est répandue dans les inscriptions juives de la Palestine. Nous la rencontrons dans une transcription hébraïque [22]. Dans une inscription d'Ascalon une κυρὰ Δόμνα est mentionnée [23]. Ce terme est fréquent aussi à Beth-Shearim : κυρὰ Μαρ[εί]ης [24], κυρὰ Εἰσθήρ [25], κυρὰ Τρυφέρα [26], κυρὰ Ἄννα [27], κυρὰ Οὐρανία [28], ἐνθάδε κῖτε Σεμ-[πν]οῦς ἡ καὶ Σιρικὶς ἡ κυρὰ ἡμῶν [29]. Ce terme n'est pas rare, comme on le sait, en dehors de la Palestine [30]. Le nom propre Κυρά est assez fréquent dans les papyrus [31], on le trouve également dans une inscription juive de Jaffa [32].

L. 4 : κα pour καί.

L. 5/6 : la graphie αὐουτῆς est due sans aucun doute à la prononciation de la diphtongue αυ comme *aw*, d'où par exemple : κατεσκε-ούασαν pour κατεσκεύασαν [33].

L. 6 : Μηκέρων — les noms formés sur l'adjectif μικρός sont fréquents dans l'onomastique grecque, surtout à l'époque hellénistique et romaine : Μίκιος, Μικίων, Μικκάλη, Μίκκαλος, Μικάλων (= Μηκέρων), Μίκκη, Μίκκος, Μικρᾶς, Μίκρος, Μίκκιον, Μικρίων, Μικυθίων, Μίκρων [34].

[22] *CI Jud.* II 856, 858 (El-Hammeh).
[23] *Ibid.* 964.
[24] *Ibid.* 1007.
[25] *Ibid.* 1050.
[26] *Ibid.* 1067.
[27] *Ibid.* 1088.
[28] *Ibid.* 1154.
[29] N. Avigad, *Israel Explor. Journal*, 1957, 77. Dans le premier nom une lacune de deux lettres après ΣΕΜ est marquée par l'éditeur. Nous avons suggéré la restitution Σεμ[πν]οῦς dans le *Bulletin of the Israel Explor. Soc.*, XXII 1958, 73; cf. J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1959, 473.
[30] Κυρὰ Παντώ dans *IGBM* 149, texte expliqué par A. Wilhelm, *Beiträge*, 215; τῇ κυρᾷ μου τῶν ὀφθαλμῶν dans Grenfell et Hunt, *An Alexandrian erotic fragment...*, I 61, 4; cf. A. Wilhelm, *loc. cit.*
[31] Cf. Preisigke, *NB* s.v.
[32] *CI Jud.* II 945.
[33] Cf. L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*², 45.
[34] Cf. F. Bechtel, *HP* 485 s. et F. Preisigke, *NB* s. v.

L. 7/8 : ЄICICA lapis, Εἰσιάς est un nom féminin [35]; comme Εἰσᾶς il est formé sur le nom d'Isis [36].

L'écriture de l'inscription est peu soignée. On remarquera la forme de l'éta : ⊢ il manque la moitié supérieure de la haste droite.

Le même terme de politesse se rencontre dans l'inscription suivante.

6. B. Lifshitz, *loc. cit.* 69; cf. J. et L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, 1959, 475.

Fragment de marbre blanc, hauteur 6 cm, largeur 12 cm, hauteur des lettres 15 mm.

[Μημό]ριον διαφ[έρον--]
[--κ]αὶ κυρᾶ[ς--]

Signalons qu'une faute d'impression s'est glissée dans le *Bull. Israel Explor. Soc.*, où l'on a imprimé [καὶ].

Si dans les inscriptions gréco-juives de Césarée la tombe est désignée le plus fréquemment par le terme μημόριον [37], le mot θήκη est employé surtout dans les inscriptions chrétiennes.

7. Dalle de marbre blanc, hauteur 24 cm, largeur 27 cm, épaisseur 30 mm, hauteur des lettres 60 mm :

Ἀναστασίου
Ἀμιβέλλο(υ)
θήκη +

Le nom Ἀμίβελλος est, à notre connaissance, nouveau.

8. Dalle de marbre blanc, hauteur 20 cm, largeur 12 cm, épaisseur 35 mm, hauteur des lettres 15-20 mm.

+ Θήκ[η Πο]-
λυχρο[νίου]
κὲ Οὔρ[σο]-
υ τέκ[να]
Σευ[ήρου].

L'emploi d'une apposition en nominatif aux substantifs en cas obliques est fréquent dans les inscriptions grecques de la basse époque [38].

[35] Cf. *NB* s. v.
[36] Pour Εἰσᾶς cf. L. Robert, *Études épigr. et philol.*, 191.
[37] Nous n'avons remarqué qu'une seule exception, l'inscription nº 4.
[38] Cf. L. Radermacher, *op. laud.*, 107; *MAMA* III 237.

9. Dalle de marbre blanc, hauteur 19 cm, largeur 30 cm, épaisseur 30 mm, hauteur des lettres 35-45 mm (Planche I *c*).

Θήκη Μαρίν-
ας καὶ Κυρ-
ίλλας.

Nous rencontrons le nom Κυρίλλα dans deux inscriptions de Beth-Shearim[39]; le nom masculin Κυρίλλος est plus fréquent[40].

10. Dalle de marbre blanc, hauteur 24 cm, largeur 27 cm, épaisseur 45 mm.

Θήκη Πρισ-
κιανῆς
καὶ Ζε(υ)ξίπ(που)
καπήλων.

L. 3 : ΖΕΞΙΠ lapis.
On n'a pas rencontré jusqu'ici des κάπηλοι à Césarée.

11. Dalle de marbre blanc, hauteur 25 cm, largeur 30 cm, épaisseur 25 mm.

Θήκη Μανλ[ίου]
κὲ Φροντίνας
κὲ Γρηγορίου κὲ
Φαυστίνας.

La formule *cuius nomen deus scit* a Césarée.

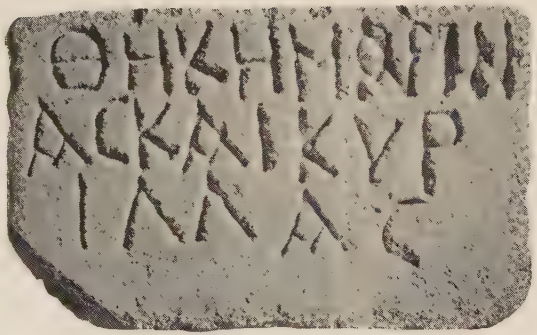
12. Dalle de marbre blanc, hauteur 30 cm, largeur 23 cm, épaisseur 55 mm, hauteur des lettres 35 mm (Planche II *a*).

+
Προσφορὰ
ὧν ὁ Κύριος
γινώσκει
τὰ ὀνόματα
+

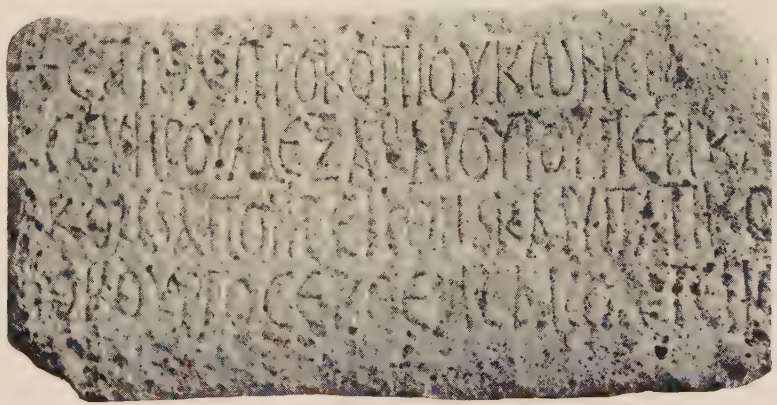
[39] Cf. M. Schwabe, *Israel Explor. Journal*, 1954, 256.
[40] *CI Jud.* II 922, 934 (Jaffa); 1019, 1021, 1022, 1130, 1148 — dans une transcription hébraïque, 1153 (Beth-Shearim). Μαρίνος se retrouve dans une épitaphe de Beth-Shearim : Τόπος Μαρίνου καὶ Ἐλουσστᾶς γυνεκὸς αὐτοῦ (*Israel Explor. Journal*, 1955, 216).

a

b

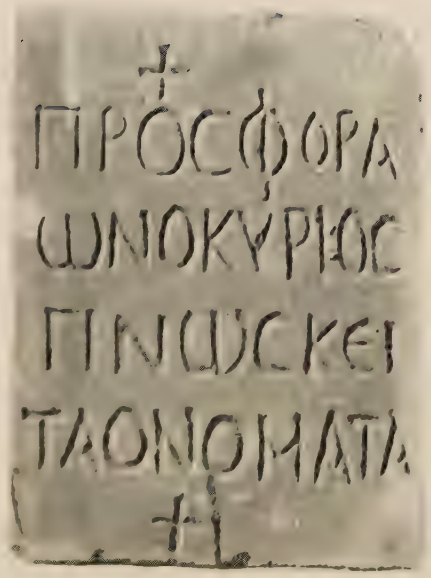


c



d

Césarée de Palestine. — Inscriptions grecques nos 2, 4, 9 et 16.



a

b

c

CÉSARÉE de Palestine. — Inscriptions grecques nos 12, 13 et 14.

Cette formule est fréquente en Palestine comme ailleurs. On la rencontre à Beer-Sheba [41], à Gérasa [42], à Bethléem etc. [43].

Un poids de Césarée (Planche II *b*).

13. On a trouvé récemment près du kibboutz Sedoth-Yam une plaque de plomb ovale, assez épaisse, au diamètre de 75 mm. La plaque a sur son bord supérieur un anneau de suspension, qui est déformé comme on peut le voir sur la photo. Le poids qui pèse 300 gr porte l'inscription suivante :

(Πρώτης) ἐξαμή-
νου ἐπὶ Ῥουσ-
τικιανοῦ
Ἰούνκου ἀγο-
ρανομ(οῦντος)

L'unité du poids n'est pas indiquée mais on peut supposer qu'il représente la livre. Le magistrat nommé dans l'inscription était préposé au marché et aux poids et mesures. D'après l'inscription il s'avère qu'il était élu pour six mois.

Une amphore de plomb (Planche II *c*).

14. Une minuscule amphore de plomb provenant de Césarée se trouve dans la riche collection de M. Rodolphe Jonas à Haïfa. Nous devons à son obligeante amabilité l'excellente reproduction photographique, et l'autorisation de la publier.

Hauteur de l'amphore 20 mm, largeur 14 mm. Elle porte l'inscription : Εὔθηρος [44].

Inscriptions byzantines

En 1951 après la découverte des deux statues romaines à l'est de l'enceinte des Croisés, la Direction des Antiquités de l'État d'Israël a exécuté des fouilles en cet endroit.

Un édifice important a été dégagé; dans un pavement de mosaïque on a découvert une inscription de six lignes encadrées dans une *tabula ansata*.

[41] A. Alt, *ZDPV* 1923, 57/8 (*SEG* VIII 283).
[42] *Gerasa*, 309.
[43] *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, VI 1938, 76. Pour le premier sens de la formule voir G. Pugliese Carratelli, *Studi mediolatini e volgari*, I 193-196; cf. J. et L. Robert, *Bulletin, Épigraphique* 1956, 23.
[44] Pour ce nom voir Bechtel, *HP* 171; cf. 209.

15.

Ἐπὶ Φλ(αουίου) Ἐντολίου ἐνδοξωτ(άτου)
στρατηλ(άτου) καὶ ἀνθυπάτου
Φλ(άουιος) Στρατήγιος περίβλ(επτος) πατὴρ
καὶ πρωτε(ύων) τὴν ἄψῖδα σὺν τῷ τοίχῳ
καὶ τῇ ἀναβάθρᾳ ἀπὸ πολιτικῶν
ἰνδ(ικτιῶνος) δεκάτης εὐτυχῶς.

Les deux personnages ne sont pas attestés ailleurs. Flavius Entolius, sans aucun doute gouverneur de la Palaestina Prima, est postérieur à Stephanos mentionné dans la 103e Novelle de Justinien [45], dans laquelle l'empereur accorde au gouverneur de cette province la dignité proconsulaire [46]. Flavius Strategius, spectabilis, père de la ville et « premier » a fait ériger l'ἄψίς — une porte à trois voûtes — avec l'enceinte et l'escalier en utilisant à ces fins les ressources municipales [47]. D'après W. Liebenam les titres πρῶτος τῆς πόλεως et πρωτεύων n'indiquent pas souvent des fonctions déterminées mais des personnalités importantes de la ville [48]. Or dans notre inscription il s'agit d'une fonction bien déterminée.

Les πρῶτοι se sont transformés en fonctionnaires municipaux ou plutôt au service du pouvoir central [49]. Ces dignitaires qui ont remplacé les decaproti (decemprimi) du IIIe siècle administraient les finances de la ville [50]. En tant qu'administrateur des biens municipaux, Fl. Strategius a fait exécuter des travaux publics. Il s'agit d'un édifice très important, comme l'indiquent ses dimensions.

Le sens du mot πολιτικά — ressources publiques — ne semble pas attesté ailleurs. Nous rencontrons le titre πατὴρ τῆς πόλεως dans une autre inscription de Césarée, concernant un édifice [51] :

Ἐπὶ Φλ(αουίου) Εὐελπιδίου τοῦ μεγαλοπρ(επεστάτου) κόμ(ητος) καὶ Ἡλίου λαμπρο(τάτου) πατρὸς τῆς πόλεως καὶ ἡ βασιλικὴ μετὰ καὶ τῆς

[45] *Nov.* 103, 2 : Στέφανος ὁ περίβλεπτος ὁ νῦν πρῶτος ἐπ' αὐτῆς γενόμενος.

[46] Ταύτην (sc. la province Palaestina I) τοίνυν πῶς οὐκ ἂν τιμήσαιμεν καὶ ἐπανάξομεν αὐτὴν πρὸς τὸ τῆς ἀνθυπατείας αὐτῆς σχῆμα καὶ δώσομεν τῷ τὴν ἀρχὴν ἔχοντι ταύτην ἀνθυπατῷ τε εἶναι καὶ καλεῖσθαι.

[47] Sur les pères de la ville, cf. L. Robert, *Hellenica*, IV 130-132.

[48] W. Liebenam, *Städteverwaltung*, 295 et note 2.

[49] Sur cette transformation voir P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche*, 1955, 288-289.

[50] Cf. sur cette évolution la discussion de P. Petit, *op. laud.*, 82-91.

[51] Germer-Durand, *RB* 1895, 75 s.; cf. 240 s.; F. T. Ellis et A. S. Murray, *Pal. Expl. Found Quart. Stat.*, 1896, 87 s.; W. J. Moulton, *Annual Amer. School Oriental Res.*, 1919/1920, 87 s. avec une excellente photo; cf. L. Robert, *Rev. Phil.*, 1958, 49. La pierre a été revue par W. J. Moulton en 1913. Elle a disparu.

πλακώσεως καὶ τῆς ψηφώσεως καὶ τῶν βαθμῶν τοῦ Ἀδριανίου γέγοναν ἐν ἰνδ(ικτιῶνι) (πρώτῃ) εὐτυχῶς.

Le Burgus de Césarée

16. M. Schwabe, *The* βοῦργος *inscription from Caesarea Palaestinae*, dans *J. N. Epstein Jubilee Volume*, Jerusalem 1950, 273-283 (Titre en anglais, texte en hébreu).

Bloc de grès, hauteur 38 cm, largeur 77 cm, épaisseur 13 cm, hauteur des lettres 60 mm (Planche I *d*).

+ Ἐπὶ Φλ(αουίου) Προκοπίου Κωνστ(αντίου)
Σευήρου Ἀλεξάνδρου τοῦ περιβ(λέπτου)
κόμ(ητος), ἀπὸ ἡγεμόν(ων) καὶ ὑπατικοῦ
ὁ βοῦργος ἐκ θεμελίων ἐγένετο.
+

L. 1 : Κωνστ(αντίνου) Schwabe.

Le titre ὑπατικός du gouverneur, évidemment de la Palaestina Prima (consularis Palaestinae I), nous permet d'établir le terminus ante quem de l'inscription, l'an 536, quand le titre de proconsul lui a été accordé (cf. ci-dessus p. 122) [52].

Le lapicide a employé quatre différents signes d'abréviation : $\Phi\lambda^{F}$, Κωνστ^{Δ} et περιβ/; le signe habituel S est employé deux fois : κομS et ἡγεμονS.

Le terme βοῦργος ne se trouve pas dans les dictionnaires et il est attesté ici pour la première fois. Or il se rencontre assez souvent dans l'épigraphie latine. Le terme apparaît en composition dès le premier siècle de notre ère [53]. Le mot lui-même se rencontre pour la première fois sur une inscription de Thrace [54]. En 155 Antonin le Pieux a renforcé la défense de la province en construisant des burgi. L'œuvre a été continuée par Commode et les Sévères le long des frontières de Germanie supérieure, Pannonie, Numidie, Maurétanie [55]. Trois inscriptions attestent la fortification des frontières de l'Arabie, Norique, Pannonie sous Valentinien I, Valens et Gratien [56]. Le terme se retrouve dans le Code de Justinien; en Occident il est passé dans le latin médié-

[52] M. Schwabe, *op. cit.* 276 s.
[53] M. Labrousse, *Les Burgarii et le cursus publicus*, dans *Mél. Éc. Fr. de Rome*, 1939, 152.
[54] *Ibid.* 152; *Ann. épigr.*, 1927, 49.
[55] M. Labrousse, *loc. cit.*, 152.
[56] *Princeton Arch. Exped. Syria*, III A 233 (Dessau, *ILS* 733); *ILS* 774 (Norique, a. 370), 775 (Pannonie, a. 371), 8949 (Germanie Sup., a. 371). Cf. le commentaire de *PAES* III A 233.

val [57]. Procope n'emploie pas βοῦργος comme appellatif; or il y a dans le *De aed.* de nombreux composés formés sur ce mot : Ἁλικανιβούργου, Μαρεβούργου, Στλιβούργου sur le Danube [58], Βουργονόβορε et Λακκόβουργο eux aussi le long du Danube [59], Βουργουσνόης dans le Pont [60], Σκουλκόβουργο et Τουλκάβουργο en Illyrie [61]. Après Procope le terme n'apparaît plus.

Les burgi se sont rencontrés le long des grandes routes et les routes voisines du *limes* [62]. Végèce (fin du IVe ou première moitié du Ve siècle) recommande l'érection d'un burgus, qu'il définit comme une petite redoute, près de la ville, pour la protection de la source d'eau [63]. Le Code de Justinien fait allusion à une série de burgi — petites redoutes — le long du *limes* africain. Une autre définition est donnée par Isidore de Séville : burgarii a burgis dicti, quia crebra per limites habitacula constituta burgos vulgo vocant [64]. Or, aucune de ces définitions ne convient au burgus de Césarée. La pierre a été trouvée au nord-est de l'hippodrome, près de l'ancienne enceinte de la ville. Les aqueducs qui amenaient l'eau à Césarée ne sont pas visibles de cet endroit, le burgus n'était donc pas construit pour leur protection. La plaine à l'est et au nord-est de la ville était très bien visible de l'enceinte elle-même et aucune construction près des murs n'était nécessaire pour la protection des champs et de la route Césarée-Sébasté, ni pour la défense des villages situés près de la ville. Il ne faut cependant pas supposer que l'inscription a été trouvée loin de l'emplacement dans lequel l'édifice était situé, la pierre étant identique aux pierres de l'enceinte que l'on peut voir à Césarée.

L'inscription ne nous fournit aucun renseignement sur la fonction du burgus césaréen. Il est étonnant qu'après Procope le terme βοῦργος disparaisse du vocabulaire grec. L'inscription de Césarée est unique à employer ce terme, tandis que nous avons conservé de nombreux textes épigraphiques grecs de Syrie et d'autres pays qui parlent des πύργοι.

Le problème que nous avons abordé est, semble-t-il, plutôt philologique, car il s'agit de l'usage de deux termes désignant la même chose. Il s'avère que l'on se servait de ces deux termes indifféremment.

[57] M. Labrousse, *loc. cit.*, 153.
[58] *De aed.* IV 6, 18.
[59] *Ibid.* IV 6, 20.
[60] *Ibid.* IV 6, 24.
[61] *Ibid.* IV 4.
[62] M. Labrousse, *loc. cit.*, 163.
[63] *Mil.* IV 10 : castellum parvulum, quem burgum vocant, inter civitatem et fontem convenit fabricari ibique ballistas sagittariosque constitui, ut aqua defendatur ab hostibus.
[64] *Etymol.* IX 4, 28; cf. IX 2, 99.

Nous lisons chez Procope : καὶ πύργον ἕνα ἑστῶτα μόνον, λουκερναριαβούργου καλούμενον, ἐς φρούριον ἀξιοθέατον μετεστήσατο (sc. Justinianus) [65]. On expliquait le terme burgus comme une transcription latine du πύργος [66].

Des glossateurs antiques confirment cette hypothèse : πύργος haec turris, bu<r>gus (*Gloss.* II 426, 46); burgus turris (570, 24); burgos castra (IV 27, 1). Il est donc évident que burgus signifie une tour. Ajoutons aussi le témoignage des sources hébraïques. On sait que, dès le IIe siècle, le mot burgus a pénétré dans l'hébreu. Or, ces sources l'identifient parfois à une tour. On nous raconte que les routes Tibériade-Sepphoris (Diospolis) et Tyr-Sidon étaient sûres grâce aux grottes et burgi — les unes et les autres pouvaient abriter les passants en cas de danger. Or une version de cette notice parle des grottes et des tours. On est donc amené à conclure que dans l'inscription de Césarée il s'agit d'une tour construite sans doute à l'occasion d'une réparation des murailles.

Notre inscription se place ainsi parmi les nombreux documents épigraphiques qui commémorent la construction de tours. Ils sont gravés assez souvent sur des linteaux.

PAES III A 177 (Hauran, a. 350) : Εὐ<χ>τυχῶς ἐκοδομήθη ὁ πύργος κτλ.

224 (a. 348) : Ἐπὶ τοῦ κυρίου μου Σιλουινιανοῦ τοῦ δ(ιασ)η(μοτάτου) δουκὸς ἐγένετο ὁ πύργος, ἐκ προνοίας καὶ σπουδῆς Πρίσκου ἐπάρχου ἔτει σμγ'.

636 (Der ʿâ) : Ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Γαλλιηνοῦ Σεβ(αστοῦ) ἀφιερώθη ὁ πύργος κτλ.

689 (ʿOrmân, a. 372) : ἐγένοντο οἱ δύο πύργοι κτλ.

696 (ʿOrmân, a. 372) : ἀναλύσεως καὶ διορ(θ)ώσεως πύργων δύο κτλ.

Gerasa, 274 (a. 441 ou 442) : ... ὁ πύργος ἀνενεώθη ἐκ θεμελίων.

Inscr. Syrie, 328 (Chalcidique, a. 494/495) : Κύρε φύλαξον τὸν πύργον τοῦτον (καὶ) τὸν οἰκοῦντον ἐν αὐτῷ.

478 (Bourğ es-Sab, a. 572) : ἐγένετο ὡ πύργος ἐπὶ τοῦ ταπινοῦ Συμεώνου Βάστου κτλ.

785 (Antioche, sur une tour de l'enceinte rebâtie par Justinien au nord de la ville) : χρόνῳ κλόνῳ τε πρὸς φθοράν νενευκότα ἄρδειν Θ(εὸ)ς τετεύχει σὺν τάχει σπουδῇ στρατοῦ μόγῳ τε τῶν παρα(λί)ας τὸν πύργον δν φύλατε σωτήρ κτλ.

1610 (El-Borğ, Apamène, a. 526) : Μητᾶτον τοῦ ἀρχανγέλο(υ) Μιχαὴλ

[65] *De aed.* IV 6, 36; cf. IV 6, 21 : καὶ πύργον ἕνα Ἰουδαῖος καλούμενον, φρούριον διεσκευάσατο κτλ.

[66] *PAES* III A 233, commentaire.

καὶ τοῦ ἁγίου Λονγίνου τοῦ ἑκατοντάρχου· ἐκτήσθη ὁ πύργος οὗτος ἔτους ζλω' μ(ηνὸς) Παν(ήμου).

1630 (Ταρουτία 'Εμπόρων, sur un linteau d'une tour, a. 509/510) : ... 'Ιωάννης... πύργον κομίζει τοῖς φίλοις σωτήριον... Le même Jean est loué dans une inscription gravée sur un linteau (1631) d'une maison à quelques mètres de la tour : τοῦτι πεποίηκεν ἀ[σ]φαλὲς τὸ φρούριον, σωτηρίας ἔπαλξιν ἐν τ(ο)ῖς χωρίοις.

1726 (Tell Hazné sur le linteau de la porte de la tour, a. 562/563) : Θωμᾶς... [π]εριοδεύτης... ἀνέ[στησ]α [τὸ]ν πύργον τοῦτον...

1768 (Hawa, sur un linteau d'une tour, a. 528/529) : Πύργο[ς ἀνῆλθε(?) σ]ὺν Θ[(ε)ῷ] εἰς σωτηρίαν κ(αὶ) ὑγ(ίαν) ἀδ[ελφῶν] κτλ.

1913 (Et-Tayyibé, sur un linteau d'une tour) ... [ἀνέστ]η ὁ πύργος (οὕ)τως.

Jérusalem. Baruch Lifshitz

Université Hébraïque.

RECENSION

Psalmen, par Hans-Joachim Kraus (*Biblischer Kommentar Altes Testament*, XV, Einleitung et Fasc. 7 à 13). In-8° de lxxxviii, 481-560, 561-640, 641-720, 721-800, 801-880, 881-960, 961-994 pp. Neukirchen Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959-1960. — Prix : DM 7 le fascicule.

C'est dans un laps de temps relativement court que vient de s'achever la publication du grand commentaire des *Psaumes* par H.-J. Kraus; il dépasse un millier de pages et constitue désormais le plus important commentaire paru jusqu'à ce jour. La méthode et les tendances de l'auteur sont déjà connues du lecteur de la *Revue* (cf. *RB* 1959 p. 111-113 et 415-420). Respectueux du texte hébreu, ennemi des théories aventureuses, réservé dans ses conclusions, Kraus ne cherche pas la nouveauté et dépend sur bien des points de ses devanciers, surtout de langue allemande. Son introduction offre un bon résumé des multiples problèmes posés par le psautier et des essais de solution les plus récents; elle comporte huit pages de bibliographie, sans prétention exhaustive. A propos de la critique textuelle, Kraus fait preuve de modération; il refuse d'aller aussi loin qu'Albright dans le cas du Ps lxviii; il insiste sur le caractère provisoire et hypothétique des conjectures. Il se montre en outre très réservé dans la fixation de la chronologie relative des diverses collections; il admet que le psautier, tel que nous le connaissons, représente le livre des chants et des prières de la communauté postexilique (p. xviii). Dans le paragraphe sur les titres des *Psaumes*, il pense que la rubrique *miktam* indiquerait un poème qui maintiendrait de façon ineffaçable (cf. Jr ii 22) le souvenir d'un événement. Mais de quel événement s'agirait-il dans le Ps xvi? Je préfère le sens de « prière secrète », récitée la nuit, dans l'obscurité (É. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, II, p. 916, comprend « à mi-voix »). — Page xxii, ligne 15 ss il faut lire : Tournay... 201-204. — Passant rapidement sur le problème de la strophique, Kraus prend parti dans la discussion qui oppose les partisans du rythme alternant à ceux du rythme tonique; avec le plus grand nombre des exégètes il se range dans la seconde catégorie. Comme ses devanciers, il exploite les travaux de Gunkel sur les genres littéraires des Psaumes et marque, avec Mowinckel et son école, l'importance du culte dans la constitution de la psalmique; mais il prend soin de rappeler que nous connaissons encore fort mal l'antique liturgie d'Israël. Il renonce à voir dans l'expression יהוה מלך une formule d'intronisation de Yahvé et traduit simplement : « Yahvé est Roi », en se référant à la seconde partie d'*Isaïe* (cf. aussi C. Hauret, *Les Psaumes selon l'École « Myth and Ritual »*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, XXXIV 1960 p. 30). Kraus décrit ensuite avec soin les différentes parties de l'hymne, de la lamentation individuelle, des autres types littéraires, et compare leur structure à celle des poèmes akkadiens et égyptiens.

Le problème le plus difficile du psautier est celui de la datation respective de

ses divers morceaux. Tout en constatant qu'on a tendance, actuellement, à situer une grande partie des Psaumes avant l'exil, il avoue loyalement que les indices vraiment probants font encore défaut. Néanmoins, il considère volontiers comme les plus vieux Psaumes ceux qui offrent une langue archaïque et des allusions à l'idéologie cananéenne. Il en serait ainsi des Ps XVIII, XXIX et LXVIII; le Ps XXIX serait d'après lui le plus archaïque. Cette manière de voir néglige un phénomène caractéristique de la littérature hébraïque, déjà fort clair chez Ézéchiel, celui de l'archaïsation consciente et érudite (cf. *RB* 1959 p. 416; 1960 p. 21); ce procédé se développe à partir de l'exil pour des raisons faciles à comprendre : entrée en contact direct, dans les pays d'exil, avec les littératures païennes, souci de remonter vers les sources du passé et les origines du peuple élu, formation d'écoles littéraires de prêtres et de scribes érudits rassemblant tout ce qui peut être sauvé des écrits et des traditions antiques, peut-être aussi tentatives de prosélytisme. Le retour au passé est l'un des traits de l'humanisme biblique, et cet humanisme suppose une maturité assez grande des esprits, inconcevable à haute époque, surtout en raison du danger de syncrétisme. On sait par ailleurs que le retour au passé et le souci d'archaïsme caractérisent les règnes d'Asarhaddon et de ses successeurs, ainsi que la XXVI^e^ dynastie saïte; Israël ne fait pas exception sur ce point.

Malgré sa réserve habituelle en matière de chronologie, Kraus pense qu'il ne subsiste plus aucun doute sur l'origine préexilique des psaumes dits royaux. Sauf dans le cas des Ps XX et XXI, il subsiste à mon avis bien des incertitudes à ce sujet. En bonne méthode, on doit aller ici du plus connu au moins connu. Ces psaumes dits royaux offrent un grand nombre de points de contact avec des passages bibliques bien datés; je pense en particulier au Ps LXXII (cf. seconde partie de *Zacharie*), au Ps XLV (*Cantique des Cantiques*), sans parler du Ps CX, longuement examiné dans *RB* 1960 p. 5-41. L'analyse des parallèles et leur convergence peuvent en effet fournir des points de repère solides. Jusqu'ici, les commentateurs des *Psaumes* — et Kraus ne fait pas exception — n'ont pas suffisamment comparé le texte hébreu avec tous les autres passages apparentés, spécialement les oracles prophétiques. Kraus parle incidemment du second *Isaïe* à propos des Ps XCVI-XCVIII qui en dépendent manifestement. Ne fallait-il pas multiplier ces rapprochements, en particulier avec *Jérémie* et *Ézéchiel*? C'est à partir des remplois par les psalmistes de textes bien datés et de la recherche des texte de base, autrement dit des sources, que l'on peut arriver à situer un psaume dans une tradition littéraire vivante, à un niveau chronologique plus ou moins bien déterminé.

J'apprécie l'exposé substantiel sur la théologie des *Psaumes*. Le thème central des psalmistes est que le Dieu des armées se trouve présent dans le sanctuaire de Jérusalem, qu'il s'y révèle par sa puissance, sa justice, sa bonté compatissante. On y adore sa majesté royale, et c'est là que sera investi le nouveau David, le roi idéal de l'avenir. Les fêtes annuelles actualisent les grands souvenirs du passé, les merveilles de la sortie d'Égypte, le don de la Loi et la conclusion de l'Alliance dont les clauses sont toujours valables. Aux heures d'épreuve, le peuple implore l'assistance divine, et aux heures de triomphe, il rend grâce. Les fidèles constituent une communauté de « pauvres » qui attendent tout de Dieu, auteur de la vie et juge impartial; il peut tirer ses amis des pires dangers et saura les garder auprès de lui, en restaurant la nation et en sauvant les siens de la mort. Le Ps LXXIII constitue à cet égard une étape importante vers la croyance en la résurrection.

Voici quelques remarques de détail sur le commentaire des Ps LXII à CL. —

L'usage du style de cour dans le Ps LXXII n'entraîne pas une origine préexilique; plus caractéristiques sont les contacts avec les secondes parties d'*Isaïe* et de *Zacharie*. Au v. 16c, Kraus conjecture « son chaume ». — Il adopte la correction classique dans LXXIII 1a; mais « Israël » peut désigner ici l'Israël qualitatif, la communauté des « pauvres ». Il propose une conjecture compliquée dans 10b; mais la leçon du grec est plus simple et conforme au contexte. Inutile de suppléer un *beth* devant *kabôd* dans 24b (cf. *RB* 1956 p. 433 et 595). A la fin de 26b, « à jamais » est omis, mais il en est tenu compte p. 510. La discussion — assez brève — sur l'eschatologie individuelle conclut à l'absence d'allusion explicite à la survie et à la résurrection; mais le passage n'en demeure pas moins eschatologique. — Je ne pense pas qu'il faille éliminer la « tourterelle » de LXXIV 19a (cf. *RB* 1959 p. 362 note 3) et je propose de traduire ainsi le v. 20 :

> Regarde vers l'alliance, car ils sont remplis,
> les antres du pays, les repaires de violence.

Un double sujet suit le verbe au pluriel. La Terre sainte regorge de faux frères et d'impies qui persécutent la communauté des « pauvres ». On est bien, comme le pense Kraus, avant la dédicace du second Temple; c'est l'époque des *Lamentations*. — Dans LXXV 7b, que signifie au juste la leçon « élévation » (infinitif *hifil*)? En liant 6 et 7 (8 et 9), on pourrait mettre 7 sur les lèvres des orgueilleux. Ils disent insolemment : « Rien ne vient du levant, du couchant, du désert, des montagnes. » A leurs yeux, le jugement de Dieu n'apparaît nulle part dans le monde, et il tarde à venir. Dans 9c, au lieu de « lie », ne faut-il pas comprendre : les ingrédients qui « conservent » le vin (cf. Is XXV 6; Jr XLVIII 11; So I 12)? — On peut se passer de correction dans LXXVI 8b en comprenant « dès que tu t'irrites » (cf. Ex IV 10; Rt II 7), c'est-à-dire « sous le coup de la colère ». Quant au v. 11, Kraus adopte, ainsi que Dhorme (Bible de la Pléiade) la conjecture de H. Schmidt : Édom et Hamat. Mais le passage s'explique fort bien si le psalmiste s'inspire d'Is XXXVII 29-32 (colère du roi assyrien, reste de Jérusalem); le v. 36 est évoqué au v. 6 du psaume. Le psalmiste généralise à partir de la défaite de Sennachérib; il fait aussi allusion à Jr XIII 11; la « ceinture » serrée contre Dieu, ce sont dans le psaume « ceux qui l'entourent » (v. 12b), c'est-à-dire les « humbles de la terre » (*ibid.*, 10b). Je traduis donc (cf. *RB* 1955 p. 256; 1957 p. 327; 1958, p. 322) :

> La fureur des hommes te rend gloire,
> des réchappés de la fureur tu te ceindras...
> Ceux qui l'entourent, faites offrande au Terrible :
> il coupe le souffle des princes,
> terrible aux rois de la terre.

Le dernier stique rappelle Is XXXVII 20 (cf. VIII 13). Ce psaume est un exemple typique illustrant la façon dont les psalmistes utilisent les oracles prophétiques par des allusions que tout le monde comprenait, car on savait alors par cœur les Écritures...

Kraus met en doute, à juste titre, la thèse d'Eissfeldt sur le Ps LXXVIII (cf. *RB* 1960 p. 123). Au v. 28, on peut en effet comprendre : « Il fit tomber au milieu de son champ, tout autour de sa demeure. » On a ici un pluriel de majesté (cf. Ps LXXXIV 2, etc.). Les versions ont compris le « camp d'Israël », mais le « camp de Dieu » est une expression du Chroniste (1 Ch XII 23; 2 Ch XIV 12). — Le Ps LXXX est rapporté au règne de Josias. J'avais jadis pensé à Zorobabel, mais je préfère mainte-

nant me rallier à la Bible de la Pléiade qui propose Esdras, le grand restaurateur de la communauté (cf. *Esd* VII 6, 28). — La couleur ugaritique du Ps LXXXII peut être due au goût archaïsant du psalmiste, qui s'inspire aussi des oracles prophétiques anciens. Quant à la mention d'Assur dans le Ps LXXXIII, elle n'entraîne pas de soi une date reculée; car elle se retrouve dans l'apocryphe de la *Guerre* à Qumrân, qui offre un parallèle frappant avec ce psaume (cf. *RB* 1957 p. 587); il s'agit alors, non de l'Assyrie, mais de la Syrie.

Dans Ps LXXXIV 6, Kraus conjecture à la fin « la confiance (*kislôt*) dans leurs cœurs ». Pour 11ª, rappelons la conjecture très simple présentée par L. Grollenberg (*VT* IX 1959 p. 312) qui vocalise *bᵉḥērutî* « dans ma condition d'homme libre »; le terme *ḥor* « homme libre » est fréquent dans *Néhémie*, et l'abstrait *ḥᵉrūt* appartient à la langue de la Michna (cf. L. KOEHLER, *Suppl. ad Lexicon*, 1958 p. 154). Rien n'empêche que ce dernier mot ait existé auparavant. Kraus a bien compris que l'obscur v. 7 faisait allusion aux premières pluies attendues lors de la fête des Tentes (cf. Za XIV 17) et pouvait aussi évoquer l'action merveilleuse de Dieu faisant jaillir l'eau dans le désert pour les siens en route vers sa Demeure. Dans la ligne de l'hypothèse proposée dans *RB* 1947 p. 526, il me semble qu'on pourrait ainsi traduire ce verset si difficile :

> Ceux qui passent par le val du Pleureur (des micocouliers),
> qu'Il (Dieu) aménage en fontaine,
> la première pluie les enveloppe même de bénédictions.

Avant d'arriver à Sion et d'y prier pour la pluie, les pèlerins sont déjà doublement exaucés par Dieu. Une fontaine les abreuve, et même la première pluie commence à tomber. Ils convergent alors de toutes les directions vers la porte de la Vallée, à l'ouest de la ville sainte. Cette vallée débute par le ouadi du Pleureur (littér. des micocouliers). Le nom hébreu *'ēmeq habbaka'* correspond exactement au nom arabe moderne, ouadi el-Meisé; on aperçoit encore des micocouliers dans ce quartier de Jérusalem, entre le birket Mamilla et la porte de Jaffa. Cette vallée est barrée par la croupe de la grande colline, à la hauteur de la citadelle (porte de la Vallée, tour de l'Angle); elle tourne presque à angle droit vers le sud et s'appelle alors le ouadi el-Ennab avant de devenir le ouadi er-Rababy ou Géhenne. Or, un réservoir important fut aménagé là; Néhémie l'appelle la fontaine du dragon (Ne II 13), et Josèphe, la piscine des serpents; aujourd'hui agrandi, il correspond au Birket es-Sultan (cf. L.-H. VINCENT et M.-A. STEVE, *Jérusalem de l'A. T.*, 1954, p. 255, 299, 302). Ce réservoir, appelé *'ain* par Néhémie, peut être aussi désigné par *ma'yān* dans le psaume. Dans le grec et un ms. hébreu, on a le verbe au singulier « il place, il met, il dispose »; rien n'empêche que Dieu en soit le sujet; le temps est au présent, ce qui indiquerait qu'au moment où fut composé le psaume, on aménageait ce réservoir ou qu'on le restaurait. Ainsi, Dieu procure aux pèlerins fatigués par un long chemin toute l'eau qui leur est nécessaire, et cela, même avant d'entrer à Sion. Par ailleurs, le vocabulaire de ce passage rappelle beaucoup Jr XXXI (2, 6-7, 9, 12, 18, 21, 23, 25, 35, 40), passage très remanié après l'exil.

Dans Ps LXXXVIII 6ª, au lieu de conjecturer « je dois habiter (parmi les morts) », on peut comprendre « libéré parmi les morts » (cf. *RB* 1959 p. 319). Dans 8ᵇ, la lecture *'innītā* (cf. Ex XXI 13) « tu fais rencontrer » semble s'imposer d'après le grec (erreur auditive dans le TM). La Bible de Jérusalem a paraphrasé « tu déverses ». — Pour Kraus, le Ps LXXXIX ferait allusion à la mort tragique du roi Josias

(cf. v. 46). On peut tout aussi bien penser au jeune roi Yoiakin, déporté à l'âge de dix-huit ans à Babylone où il demeura trente-sept ans prisonnier. Gelin a pensé à Zorobabel (*SDB* V, art. *Messianisme*, col. 1187). Avec Kraus et Dhorme, on peut suivre le grec au v. 3 (cf. 28) et traduire ainsi : « Car tu as dit : l'amour (ou : mon amour, si le *yod* est tombé par haplographie) est bâti à jamais, aux cieux (accusatif local; inutile de suppléer une préposition) est fondée (*tikkôn* d'après les versions, au lieu du TM « tu fondas ») ma fidélité ». La leçon « ta fidélité » provient dans le TM de l'influence de 2^b (même suffixe) et a entraîné la leçon « j'ai dit » (cf. Ps XVI 2). Au v. 51^b, il semble inutile de lire *k*^{e}*limmat* « outrage », car d'après Jr XXXIX 13 et XLI 1, on peut lire *rabbê* en omettant le *mem* final : « Souviens-toi, Seigneur, de l'insulte à ton serviteur — je la porte en mon sein — de tous les chefs des peuples » (cf. *RB* 1956 p. 431; 1960 p. 121).

Dans Ps XC 16, Kraus traduit correctement : « Paraisse ton œuvre à tes serviteurs, ta splendeur sur leurs enfants ». Il faut corriger ici la traduction de la Bible de Jérusalem. — Sur le Ps XCI, cf. A. CAQUOT, dans *Semitica* VIII 1958 p. 21-37. On peut rapprocher au v. 4 *soḫērāh* de l'akkadien *tashiru* « entourage, environnement », comme aussi de *seḫertu* « enceinte » (cf. *AfO* XVIII 1958 p. 311, 354). — Dans Ps XCII 12, *šūrāy* est en effet à comprendre d'après les versions comme *šor*^{e}*rāy*. Mais il ne s'agit pas des calomniateurs; ce participe *polel* de *šūr* « voir » peut se traduire « ceux qui guettent, épient »; il n'a aucun rapport avec l'akkadien *šāru* ou *zāru* (Lexicon de Koehler). On peut lier 10 et 11 (« mais tu élèves ma corne ») ainsi que 13 et 14. — On peut traduire avec Kraus Ps XCIII 1-2 :

L'univers est fixé, inébranlable,
ton trône fut fixé dès l'origine;
de tout temps, c'est toi Yahvé.

Ce texte s'oppose radicalement à la théorie de l'intronisation de Yahvé; celui-ci ne devient pas roi, comme Marduk après sa victoire sur Tiamat; il est Roi depuis toujours, et sa maîtrise sur la mer, l'élément le plus remuant de la création, est radicale. S'il y a dans ce psaume des allusions au combat mythique de Baal ou de Marduk contre l'océan primordial, ce n'est pas un motif pour lui assigner une date ancienne, tout au contraire (cf. plus haut).

Dans Ps XCIV 20, Kraus comprend sans doute avec raison : « (un tribunal de perdition) qui érige le mal contre la loi ». Le verbe *yagūrū*, restitué au début de 21^a, signifie « ils s'attaquent » (cf. Ps LIX 4; Is LIV 15), non « ils guettent »; mais le TM peut se traduire « ils s'ameutent »; de même dans Ps LVI 7, si on lit au début *yagoddū*; si on garde le TM dans LIX 4, on traduira « s'attaquent à moi »; un ms. lit *yagoddū* « s'ameutent ». — Dans Ps XCVI 9, Kraus rapproche *hdrt* de l'ugaritique *hdrt*, parallèle à *ḥlm* « songe » ou « vision »; il s'agirait de « révélation » ou « théophanie ». C. Gordon propose l'évolution sémantique : majesté, théophanie, songe (ici); G. R. Driver propose « vision imaginaire, phantasme » (*Canaanite Myths and Legends*, 1956 p. 33, 137). Il serait normal qu'on passe du sens de splendeur ou d'éclat à celui d'image, c'est-à-dire de la réalité objective au domaine subjectif. Mais on a déjà *hadar* au v. 6^a, trois versets plus haut, avec le sens d'éclat majestueux. Par ailleurs, Kraus admet la dépendance des Ps XCVI-XCVIII par rapport à la seconde partie d'Isaïe. Mais non pour le Ps XCIX, qui pourrait dater, comme le Ps XCIII, de l'époque royale. Toutefois, le v. 4 rappelle Is LXI 8; le v. 5, Is LXVI 1. — Il me semble aussi difficile de dater le Ps CI de l'époque royale. Kraus est obligé de corriger le v. 2 (« Quand viendras-tu vers moi? ») et de lire

'emet « vérité » au lieu de « quand ». Mais l'hébreu peut se comprendre comme un souhait analogue à celui d'Is LXII 19. Le futur roi de Sion, le nouveau David, fait par avance son propre éloge dans le style d'un maître de sagesse. Il attend que Yahvé accomplisse de son côté l'engagement pris envers lui, car il est fidèle à l'alliance davidique et assure à Sion, la cité de Dieu, l'intégrité et la justice. C'est une anticipation messianique.

Comme Dhorme (Bible de la Pléiade), Kraus traduit sans correction Ps CIV 11^{b} : « Les onagres y étanchent leur soif ». L'expression hébraïque correspond au latin *frangere sitim*. — Au lieu de conjecturer « en Égypte » dans Ps CV 27^{a}, je crois plus simple de comprendre avec Dhorme : « Il produisit (verbe au sg. dans les versions) par eux ces signes qu'il avait prédits ». — Dans Ps CVI 43^{b}, il faudrait signaler qu'on lit « son plan » au lieu du TM « leur plan » (cf. v. 13).

La litanie imprécatoire du Ps CIX (6-19) est mise sur les lèvres des calomniateurs qui accusent faussement le fidèle. Kraus reprend ici l'interprétation de H. Schmidt, et je m'y range aussi pour l'essentiel. Les méchants ont l'audace d'en appeler au jugement divin (lire *rešaʿ* « le méchant », au lieu du TM « la méchanceté », au v. 6). Je préfère traduire : « Suscite... », en rapportant le verbe à Yahvé, au lieu de comprendre avec Kraus impersonnellement : « Qu'on suscite contre lui ». En vertu de la loi du talion, les malédictions des impies vont se retourner contre eux; c'est Dieu lui-même, et non un accusateur, qui va se tenir à la droite du pauvre et confondre ses calomniateurs. Ceux-ci ont mis le comble à leur hypocrisie en attribuant au fidèle leurs propres crimes.

Je ne partage pas les vues de Kraus sur le Ps CX, qui d'après lui remonterait aux origines de la royauté. Quels que soient les antécédents du texte actuel (on peut multiplier ici les conjectures invérifiables), il me semble inexplicable en dehors de ses parallèles bibliques et psalmiques (cf. *RB* 1960 p. 5-41). Dans son étude sur les problèmes archéologiques et topographiques de Jérusalem à la lumière de l'exégèse des Psaumes (*ZDPV* LXXV 1959 p. 138), Kraus reprend les mêmes considérations concernant le rite royal célébré à la source du Gihon. Mais il n'exploite pas la riche symbolique de l'eau attestée dans le psautier comme dans maint autre livre biblique.

Dans Ps CXII 5, *ṭob* au début est un attribut, comme l'a bien vu Kraus. On pourrait traduire : « Heureux l'homme qui prend pitié et qui prête, qui règle... ». Au v. 6, Kraus garde bien l'ordre de l'hébreu : « Oui, jamais il ne chancelle : en mémoire éternelle est le juste. » — Il me semble arbitraire de remplacer « tremble » dans Ps CXIV 7 par « toute » d'après Jos III 10, 13. L'apostrophe à la terre évoque en effet le bouleversement eschatologique préfiguré par les événements du Sinaï (Ex XIX 18; cf. Jg V 5; Ps LXVIII 6; LXXVII 19); c'est encore le thème des Ps XCVII 4-5 et XCVIII 1.

Kraus traduit Ps CXIX 28^{a} : « Mon âme ruisselle de chagrin » (Dhorme : fond en larmes). Cette interprétation peut s'appuyer sur Qo X 18 et peut être préférée à « être en insomnie » (Koehler; cf. J. C. GREENFIELD, dans *HUCA* XXIX 1958 p. 207); de même pour Jb XVI 20. Au v. 91, le sujet pluriel du verbe renvoie au ciel (v. 89) et à la terre (v. 90). Au v. 133, on peut traduire avec Kraus : « Fixe mes pas par ta parole! » Au v. 150, je préfère comprendre avec Dhorme : « Ils s'approchent, mes persécuteurs, de la turpitude »; le second stique fait alors antithèse : « Ils s'éloignent de ta loi. » Les divers sens du mot *tôrâ* sont étudiés avec soin par Kraus qui utilise ici l'étude de A. Deissler.

Pour Ps CXX 4, Kraus suit l'interprétation commune qui admet un double châ-

timent par le fer et par le feu. Mais Dhorme pense qu'il s'agit de flèches aiguisées sur la braise des genêts. On serait tenté d'accepter cette interprétation. — A propos du Ps CXXIII 2, Kraus cite un passage de la lettre 195 d'el-Amarna, lignes 16 ss : « Monseigneur est le dieu soleil dans le ciel, et comme le lever du dieu soleil au ciel, ainsi les serviteurs attendent la sortie des paroles hors de la bouche de leur seigneur. » De même, il cite comme parallèle au Ps CXXVII un hymne sumérien à Nisaba.

Le commentaire du v. 4 du Ps. CXXX nous vaut quelques citations de Karl Barth, mais n'explique pas suffisamment le lien de causalité mis par le psalmiste entre le pardon accordé par Dieu au pécheur et le sentiment de crainte qui en résulte chez ce dernier. On attendrait plutôt un sentiment de reconnaissance joyeuse. L'interprétation alexandrine passée dans la Vulgate, « à cause de ta loi », reflète la tendance légaliste du judaïsme tardif. L'hébreu « afin que tu sois craint » doit s'interpréter en fonction du contexte. On peut alors comprendre « afin qu'il subsiste (cf. v. 3 ; Ps LXIX 3) des fidèles craignant Dieu ». Si en effet le châtiment divin atteint tous les pécheurs, il ne restera plus personne pour servir Dieu, car tout homme est pécheur. Comment pourrait-on servir Dieu dans les « profondeurs » (cf. v. 1) du shéol et ses ténèbres (cf. vv. 6-7)? Nous retrouvons là un thème attesté à travers tout le psautier (VI 6 ; XXX 10 ; LXXXVIII 6 ; XCIV 17 ; CXV 17 ; cf. Is. XXXVIII 18-19). Le psalmiste en tire un argument décisif pour susciter la clémence de Yahvé en faveur d'Israël pécheur et affligé, dont il se fait ici le porte-parole.

Comme le dit Kraus, l'infinitif *pual* *'unnōːō* dans le Ps CXXXII est à comprendre d'après la suite : David ne prit aucun repos avant d'avoir aménagé pour Yahvé une résidence. On ne peut donc traduire « humilité, modestie » (versions), « soumission » (Dhorme), mais plutôt « peine, labeur » (Bible de Jérusalem), « tourment » (Kraus). A propos de ce psaume, Kraus disserte longuement, comme ses devanciers, sur l'idéologie royale et les rites communs au culte et au cérémonial royal. Il maintient l'originalité du rituel israélite et pense que l'on commémorait la montée de l'arche à Sion le premier jour de la fête des Tentes ; c'était une véritable actualisation du passé. Je note ici que le Ps CXXXII est le seul psaume qui mentionne l'arche, mais en se référant à des vieux récits. Tout se passe comme si le psautier, dans la forme où il nous a été conservé, était destiné à célébrer la présence de Yahvé dans le temple de Sion, indépendamment de l'arche dont il n'est pas question dans les Psaumes, comme si elle avait disparu (cf. Jr III 16-17). Au contraire, les textes se rapportant aux temps prémonarchiques et monarchiques en font souvent mention. Il serait étrange que des psalmistes de l'époque royale aient tant parlé du sanctuaire sans jamais nommer par son nom, sauf une fois, l'arche d'alliance.

La correction, dans Ps CXXXIII 3, de « Sion » en « hauteur desséchée » me semble inutile. Ceux qui vivent à Jérusalem savent combien la rosée y est abondante en été. « Là », après « Sion », désigne d'ailleurs la ville sainte, comme dans Ps XLVIII 7 ; LXXVI 4 ; Ez XLVIII 15 ; Jl IV 12. Sion est proche du ciel (cf. Ez XL 2 ; Ps XLVIII 2-3), d'où coule la rosée bienfaisante (cf. Gn XXVII 28, 39 ; Dt XIII 28) sans laquelle toute végétation disparaîtrait en été. C'est aussi à Sion que résident les prêtres aaronides et c'est là que Dieu bénit tous ses fidèles. — Dans le psaume suivant, il serait facile d'obtenir un rythme élégiaque continu en restituant à la fin du v. 1 « dans les parvis de notre Dieu » (le grec a : dans les parvis de la maison de notre Dieu), et en reliant « dans les nuits » au v. 2.

Dans Ps CXXXVII 8, au lieu de lire avec Kraus le participe actif « (Babel) la dévastatrice », il semble possible de comprendre avec Dhorme (Bible de la Pléiade) le participe passif au sens futur (cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923 § 121 *e*; cf. 2 Sm xx 21) : « qui sera dévastée ». En revanche, il est difficile de conserver le second verbe « oublier » au v. 5; Dhorme supplée un suffixe : « Que ma droite m'oublie (oublie de me rendre service)! » Le suffixe de la 1re personne serait-il tombé? Comme la plupart des critiques, Kraus fait la métathèse et lit « se dessèche ». — Dans Ps CXXXVIII 7, il faut signaler la leçon de plusieurs mss hébreux qui lisent *'af 'al*; Dhorme l'adopte. On traduirait alors :

> Si je marche en pleine angoisse, tu me fais vivre,
> tu étends même la main contre mes ennemis
> et ta droite me donne le salut.
> Yahvé aura tout fait pour moi.

Dans Ps CXXXIX 16b, il me semble arbitraire de corriger « eux tous » en « chaque jour » et de lire au singulier le verbe suivant. C'est précisément le pluriel du TM qu'il faut expliquer en lui trouvant un antécédent. Dhorme propose « tous mes jours » au lieu de « mon embryon »; c'est trop compliqué graphiquement. La leçon *gᵉmulay* « mes actions », citée par Kraus mais non retenue par lui, semble la meilleure. On peut ensuite garder le TM : « avant que pas un d'eux n'existât. Mais pour moi, que tes pensées sont difficiles, ô Dieu, imposante en est la somme! » Comme parallèle au v. 8, Kraus mentionne un passage de la lettre 264 d'el-Amarna (lignes 15 ss) : « Que nous montions au ciel, que nous descendions à la terre (= enfers), notre tête se trouve entre tes mains. » Il rapproche aussi un texte indien tiré des chants de l'Atharva-Veda.

Comme tous les commentaires de ce genre et malgré son ampleur, celui de Kraus laisse bien des questions sans solution. Sa présentation typographique est bonne; mais il y aura lieu de corriger un certain nombre d'erreurs. Je signale par exemple, p. 928, qu'il faut lire aux lignes 2 et 10 : Tournay (de même, p. 994); à la ligne 13 : broie. Les travaux de langue française ne semblent point familiers à l'auteur. Les index occupent une vingtaine de pages, l'ensemble formera deux tomes. Le public de langue allemande dispose maintenant d'un bon instrument de travail sur la psalmique. Souhaitons que l'ouvrage de Kraus suscite de nouvelles études dans ce secteur biblique si difficile.

Jérusalem. R. TOURNAY, O. P.

BULLETIN

Livres sapientiaux. — L'*introduction aux Psaumes* de G. Pidoux [1] s'adresse à un public très large, pour lequel elle brosse à grands traits un tableau suggestif et original de la prière psalmique. Malgré l'absence de notes et de références techniques, les spécialistes y reconnaîtront facilement mainte allusion aux théories et aux discussions classiques sur l'origine et la nature des *Psaumes*. Dès la première page et conformément au titre de l'ouvrage, l'auteur, ou plutôt le conférencier, affirme que le langage des *Psaumes* est celui du culte et que ceux-ci sont dans leur majorité antérieurs à l'exil. S'il fait une grande place à la liturgie et au culte, il n'admet pas cependant l'existence de la fête d'intronisation de Yahvé; mais il tente de replacer les psaumes dits messianiques dans le cadre rituel du couronnement royal. C'est dans cette perspective qu'il s'efforce de rendre compte du difficile Ps. CX; il ne peut le faire qu'en proposant des restitutions hardies, comme celle du v. 6 (« il rougit de sang le sommet des collines »). De nombreuses citations émaillent l'exposé, toujours alerte et vivant. Certaines interprétations surprendront le lecteur, comme celle du titre du Ps. CII qui parlerait du « suppliant quand il a revêtu le costume de suppliant », ou du titre fréquent « au chef des chantres » ou « au coryphée », rendu ici par « pour obtenir la grâce ». Sans partager l'assurance de l'auteur, spécialement en matière chronologique, j'applaudis à son plaidoyer pour une prière vraiment communautaire au sein de l'Église. Le psautier peut en effet servir d'arme puissante contre l'individualisme de la piété. Il est en train de redevenir la prière « œcuménique » de tous ceux qui croient en Dieu (une traduction arabe par des musulmans est en cours au Caire).

R. TOURNAY

Dans un discours rectoral prononcé le 12 novembre 1958 à l'Université de Münster, W. Rudolph [2] situe, pour le grand public, *les maximes de Qohéleth* dans leur milieu historique. Ce livre déconcertant appartient à la littérature de sagesse, aussi bien représentée en Israël qu'en Égypte ou en Mésopotamie. Il s'insère dans une tradition séculaire, mais il va plus loin que le livre de *Job*, tant dans son appréciation de la création et de la vie humaine, que dans ses réflexions sur l'angoissant problème de la rétribution. L'auteur de *Qohéleth* fut sans doute une personnalité mélancolique et désabusée, marquée par les épreuves de l'existence; mais il a subi aussi l'influence de la philosophie hellénistique. C'est un esprit insatisfait, tendu vers la lumière et la vérité à venir; il prépare ainsi les révélations ultérieures.

R. T.

[1] G. PIDOUX, *Du portique à l'autel. Introduction aux Psaumes.* In-8° de 150 p. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959. — Prix : br. Fr. s. 5; rel. Fr. s. 8,5.

[2] W. RUDOLPH, *Vom Buch Kohelet* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Heft 42). In-8° de 18 p. Münster Westf., Verlag Aschendorff, 1959. — Prix : br. DM 1.

A l'adresse du public israélien, Mordechai Halter a rédigé un petit commentaire du *Cantique des Cantiques* [1]. Le livre est orné de quelques dessins, œuvre de Marek Halter (Paris). Le texte est découpé en une vingtaine de poèmes. Les écrits rabbiniques sont largement cités, et le dernier chapitre retrace l'histoire de l'exégèse, jusqu'à aujourd'hui. Ces poèmes populaires peuvent être anciens et avoir été rassemblés après l'exil de Babylone par un sage qui ajouta l'appendice. Ils reflètent l'âme d'Israël et son terroir palestinien, sa capitale, sa campagne, ses animaux, ses plantes, son désert. L'explication allégorique n'est pas considérée comme la plus naturelle, et le commentateur cite à l'appui de cette opinion, si répandue, le récent article du P. Audet. Si la meilleure méthode d'interprétation est celle qui rend compte sans effort des passages les plus obscurs, on est en droit de préférer l'explication allégorique. Voici en effet comment Halter interprète le difficile passage de la fin du chapitre VI. Le bien-aimé jette un charme sur la bien-aimée et la voici comme transformée en cheval d'honneur (cf. Za x 3; Ct I 9) pour son char; celle-ci s'écrie alors : « Mon peuple, généreux », c'est-à-dire « mon frère, au cœur généreux », ou bien « tu es mon frère, au cœur généreux », ce qui équivaudrait au refrain « mon bien-aimé est à moi... » Cependant, le texte ne parle ni de cheval, ni de frère, mais de char et de peuple. C'est ce qu'il faudrait expliquer (cf. *VT*, IX 1959 pp. 288 ss).

R. T.

Nouveau Testament. — *Critique textuelle.* — Après le fascicule consacré à la Première Épître de Pierre, dans le *Nouveau Sabatier* (restes de la *Vetus Latina*) entrepris par les moines de l'abbaye de Beuron (cf. *RB* 1959 p. 278-279), voici maintenant le fascicule contenant la *Secunda Petri* [2]. La présentation générale est identique à celle des fascicules précédents. Les divers témoins sont ici répartis en trois grandes familles : le texte K (africain ancien), dont il ne reste malheureusement rien pour la *Secunda Petri;* le texte C, africain plus récent; le texte E, européen, divisé lui-même en plusieurs sous-groupes : S (espagnol ancien), T (espagnol, africain récent, Gaules, Italie); V (Vulgate), M (citations d'Ambroise), X (texte de reconstitution problématique, à partir d'Hilaire et Paulin d'Aquilée). Comme pour les fascicules précédents, on appréciera ici la richesse de la documentation. Outre les témoins patristiques, beaucoup de mss ont été à nouveau collationnés, ou même utilisés pour la première fois; ainsi du Palimpseste 76 de Weissenburg (lectionnaire du VI^e siècle), du Palimpseste de la B. N. de Paris n. 6400 G (V^e siècle), du ms 6436 de Munich (VII^e siècle), intéressants puisqu'ils ne représentent pas la Vulgate, mais plutôt le texte européen désigné par la lettre T. On notera également l'utilisation des variantes contenues dans les gloses de certains manuscrits conservés en Espagne, qui reflètent aussi un texte différent de celui de la Vulgate. L'ensemble représente donc un enrichissement très notable de notre documentation, même par rapport aux variantes pourtant très nombreuses données dans l'apparat critique de l'édition de la Vulgate (Wordsworth-White).

M.-É. Boismard

[1] M. Halter, *The Song of Songs* (en hébreu moderne). In-8° de 120 p. Tel-Aviv, Éditions Avoda, 1959.

[2] *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel.* Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Bd. 26. *Epistulae Catholicae : Apocalypsis.* 3. Lieferung : *2 Pt.* In-4° de 56 p. Freiburg, Herder, 1960. — Prix : 14 DM; en souscription, 11,90 DM.

Les *Papyrus Bodmer VII à IX*, publiés par les soins de M. Michel Testuz, contiennent *l'épître de Jude*, *les deux épîtres de Pierre et les psaumes XXXIII et XXXIV*[1]. Ils font partie d'un même recueil, joints à des ouvrages divers, copiés à des dates différentes, qu'il a été possible de préciser. D'un premier scribe émanent la Nativité de Marie (publiée déjà), l'homélie de Méliton sur la Pâque et un fragment d'hymne liturgique. Un deuxième scribe a copié la Correspondance apocryphe de Paul et des Corinthiens, la onzième Ode de Salomon (publiées peu après le présent volume) et les trois épîtres mentionnées plus haut. Deux autres scribes ont transcrit l'Apologie de Philéas et les Psaumes XXXIII et XXXIV. Sauf l'Apologie de Philéas, qui fut copiée au quatrième siècle, tous ces textes furent transcrits au troisième siècle; ils eurent d'abord une existence distincte, puis furent rassemblés en un seul volume, pour un usage privé plutôt que liturgique. Les spécialistes de la critique textuelle du Nouveau Testament accueilleront avec joie la découverte de ces papyrus contenant les épîtres de Jude et de Pierre. Jusqu'ici, en effet, ces écrits du N. T. n'étaient connus que par des parchemins du milieu du quatrième siècle, tels le *Vaticanus* et le *Sinaiticus;* c'est donc un gain d'un siècle environ qui est réalisé et qui nous permet maintenant de connaître l'état du texte de ces épîtres en Égypte, dans la région de Thèbes (c'est là en effet que le papyrus aurait été écrit), dans le courant du troisième siècle. Le texte biblique ne diffère pas substantiellement de celui des autres manuscrits déjà connus. Il est à noter d'ailleurs que les variantes sont en général bien moins nombreuses pour les épîtres que pour les évangiles. Un certain nombre de sondages m'ont permis cependant de constater que le texte du papyrus n'était pas homogène : tantôt il est très proche de celui représenté par le *Vaticanus*, tantôt au contraire il s'apparente à un texte attesté surtout par la *Vetus Latina* et Clément d'Alexandrie. La présente édition est excellente, d'une présentation analogue à celle des Papyrus grecs déjà publiés par la Bibliothèque Bodmer. Un apparat critique, assez succinct, a été établi en se servant des éditions manuelles du N. T. de Nestlé-Aland et de la Bible Society (quelques erreurs de lecture seraient à corriger). D'autres trésors de la Bibliothèque Bodmer sont encore, paraît-il, en instance de publication; nous en attendons avec impatience la parution, en remerciant les éditeurs du soin avec lequel ils livrent ces richesses au monde scientifique.

M.-É. B.

Évangile. — Pour favoriser *la lecture méditée des évangiles*, le P. Gervais Quénard présente, pour les 365 jours de l'année, une série de courtes esquisses, d'une ou deux pages chacune, qui permettent de revivre les principaux épisodes de la vie du Christ et d'assimiler l'essentiel de son enseignement[2]. Le tout est écrit dans une langue très simple, familière, accessible à tous. Lui-même vieux palestinien, mais témoin d'une époque où, faute d'autos et d'avions, on avait encore le privilège de parcourir la Palestine dans des sentiers analogues à ceux que parcourut Jésus, le P. Quénard excelle à replacer les récits évangéliques dans leur cadre oriental. Mais surtout, sa piété et son amour profond pour notre Sauveur lui permettent de

[1] *Papyrus Bodmer VII-IX*. VII : *L'Épître de Jude*. VIII : *Les deux Épîtres de Pierre*. IX : *Les Psaumes 33 et 34*. Publié par Michel Testuz. In-8° de 82 p. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1959.

[2] Gervais QUÉNARD, *Tout l'évangile avec un mot pour chaque jour*. In-16 de XIV-514 p. Paris, Lethielleux, 1959. — Prix : relié, 12,75 NF; broché, 9,75 NF.

transmettre aux autres un peu de cette chaleur du cœur qui seule permet d'entrer dans l'intelligence complète du mystère du Fils de Dieu s'humiliant et partageant la vie de tous pour sauver tous les hommes. Destiné principalement aux membres de la famille assomptionniste, ce petit livre aidera beaucoup tous les chrétiens désireux de vivre chaque jour quelques minutes en contact avec le Christ Jésus.

M.-É. B.

Dans le « Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament » édité par E. Fascher, une nouvelle édition du *commentaire de l'évangile de Mc* vient de paraître, élaborée par le Dr Walter Grundmann[1]. Ce n'est pas une simple réédition du précédent commentaire de Fr. Hauck, mais une refonte complète de son œuvre. Dans une brève introduction, Grundmann retrace la préhistoire de l'évangile de Mc. On peut y reconnaître les éléments de la prédication apostolique primitive, des récits qui servirent à l'édification des premières communautés chrétiennes, des données traditionnelles conservées dans le service liturgique, des arguments scripturaires invoqués pour justifier, surtout aux yeux des adversaires juifs, le scandale de la Croix. Ces divers éléments furent progressivement mis par écrit (à commencer, semble-t-il, par les récits de la Passion), et furent probablement en partie groupés avant même la rédaction marcienne. Mc ne fut cependant pas un simple compilateur : il écrivit avec un but théologique nettement marqué, voulant montrer que Jésus fut réellement Fils de Dieu, Fils de l'homme, Serviteur de Yahvé, Grand Prêtre. Il veut montrer également que l'œuvre salvifique du Christ se poursuit dans le présent, par la proclamation de la souveraineté de Jésus sur le monde. Il est probable que le deuxième évangile a connu au moins trois formes successives, sans qu'il soit possible de déterminer si toutes les trois émanent de la même main. De toute façon, données traditionnelles et critères internes permettent d'affirmer que cet évangile est bien l'œuvre de Jean-Marc, disciple et « interprète » de Pierre. Le commentaire lui-même est d'une grande richesse. Après avoir donné une traduction allemande du texte grec, Grundmann dégage le genre littéraire de la péricope qu'il analyse et les problèmes littéraires qu'elle offre, puis il en fait le commentaire proprement dit, verset par verset. Un certain nombre d'excursus développent certains thèmes particuliers (Fils de Dieu, Fils de l'homme, Royaume de Dieu, possessions démoniaques, secret messianique, etc...) pour en montrer toutes les implications, comme aussi pour exposer les interprétations qu'on en a pu donner. Dans son exégèse, Grundmann se montre très averti des diverses difficultés du texte, et les solutions qu'il propose sont toujours nuancées, souvent convaincantes. Il met en œuvre avec prudence les méthodes de la *Formgeschichte*. Sans doute, la part qu'il attribue à la Communauté dans la formation littéraire des récits évangéliques est-elle assez considérable, mais il n'en maintient pas moins la réalité historique fondamentale des principaux faits racontés dans la vie du Christ. Quelques exemples illustreront ces prises de position. A son baptême, Jésus reçut réellement confirmation de sa mission par Dieu. De même, lors de la Transfiguration, il vécut réellement une expérience mystique et Lc a probablement raison quand il présente cette expérience comme une révélation concernant le destin du Serviteur souffrant. Dans la guérison du paralytique, il faut distinguer

[1] Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*. Zweite, neubearbeitete Auflage. Erste Auflage von Friedrich Hauck (*Theologischer Handkommentar z. N.T.*). Grand in-8° de xiv-330 p. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1959. — Prix : relié, 14,80 DM.

deux couches distinctes, la partie centrale (pouvoir de remettre les péchés) étant une addition répondant au besoin de justifier la pratique de la remise des péchés dans l'Église. Dans le récit de l'appel des disciples, il faut distinguer plusieurs sources fusionnées par Mc (vocation d'un groupe de disciples qui seront avec le Christ, vocation des Douze dont la mission sera, ou de prêcher, ou de chasser les démons) : mais de nombreux indices permettent de penser que le choix des Douze remonte réellement à Jésus. On notera que l'épisode de la femme adultère (Jn VII 53 — VIII 11) est commenté parmi les épisodes de la dernière semaine de la vie du Christ. Pour la date de la Pâque Grundmann estime que la chronologie johannique est plus satisfaisante que celle des Synoptiques (on aurait aimé connaître son opinion sur l'hypothèse émise récemment par Mlle Jaubert, qu'il semble ignorer). A ce propos, notons qu'il tient également la tradition johannique pour plus proche des faits en ce qui concerne la vocation des premiers apôtres. Mentionnons enfin que, faute de preuves suffisantes, Grundmann se refuse à imaginer une finale de l'évangile de Mc plus ou moins hypothétique; le plus sage est de s'en tenir à ce que nous possédons et d'admettre que l'évangile s'est primitivement terminé à Mc XVI 8. Ce commentaire se recommande par sa clarté, son information étendue, par les positions modérées qu'il a su adopter, même si l'on se refuse à suivre son auteur dans toutes ses conclusions.

M.-É. B.

On a tellement écrit déjà sur le thème du *Fils de l'homme dans la tradition synoptique* que proposer des idées nouvelles sur ce sujet peut paraître une gageure. Telle n'a pas été la pensée de Heinz Eduard Tödt et la volumineuse étude qu'il nous livre manifeste en effet une assez grande indépendance à l'égard de positions solidement tenues dans certaines écoles exégétiques [1]. Les textes sur le Fils de l'homme sont répartis en trois familles distinctes, selon qu'ils parlent de la Parousie du Fils de l'homme, de son action sur la terre, de sa passion suivie de sa résurrection. Tödt en fait une analyse très serrée, s'efforçant d'en retrouver la formulation primitive à travers les textes évangéliques, comme aussi les tendances propres à chaque évangéliste. Il dresse ensuite le bilan de son enquête. On devra recevoir comme émanant explicitement du Christ un certain nombre de textes appartenant à la première catégorie (Parousie du Fils de l'homme), dont le plus typique est celui sur la confession de Jésus exigée de quiconque veut être reconnu par le Fils de l'homme lors de sa venue (cf. Mc VIII 38). Ces textes ne sont pas christologiques, mais sotériologiques; ils n'affirment aucune identité entre Jésus et le Fils de l'homme, mais établissent seulement que seule la communion avec Jésus, en ce monde, permettra d'obtenir la communion avec Dieu lors de l'avènement du Fils de l'homme. Ainsi, durant sa vie terrestre, Jésus ne s'est pas plus affirmé Fils de l'homme qu'il ne s'est affirmé Fils de Dieu ou Serviteur de Yahvé. C'est seulement le fait de la résurrection qui a amené l'Église naissante à prendre conscience que Jésus était en fait le Fils de l'homme, d'où une réinterprétation de ses paroles en fonction de cette croyance. On a explicité ce qui n'était qu'implicite dans les paroles du Christ; on a compris que la puissance revendiquée par Jésus sur la terre, c'était en fait la puissance du Fils de l'homme qui s'exerçait. De sotériologique qu'il était exclusivement dans la prédication de Jésus, le thème du Fils de l'homme est

[1] Heinz Eduard Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung* (Carl Bertelmann Stiftung). In-8° de 332 p. Gütersloh, Gerd Mohn, 1959. — Prix : relié, 9,80 DM.

devenu christologique. Je ne puis donner ici qu'un pâle résumé d'une pensée riche et complexe. Les analyses de T. sont certainement brillantes et se veulent objectives; elles sont toujours intéressantes à suivre et obligent à remettre en question bien des positions tenues dans tels ou tels milieux. Mais je crains que T. n'ait pas su échapper au danger d'une certaine systématisation. On lui accordera volontiers que le fait de la résurrection eut une importance décisive dans les développements de la réflexion chrétienne primitive et qu'un certain nombre de paroles du Christ ont pu être réinterprétées en fonction d'une foi plus élaborée. Mais n'est-ce pas trop systématiser que d'affirmer, par exemple, que des textes comme Mc VIII 38 n'étaient pas, déjà, christologiques? Un esprit sémite devait être frappé beaucoup plus que le nôtre par le parallélisme de situation entre le « rejet » de Jésus par les hommes en ce monde et le « rejet » des hommes par le Fils de l'homme dans le monde à venir. Ce parallélisme n'impliquait-il pas déjà une identification implicite, entre Jésus et le Fils de l'homme? On pourrait admettre simplement que Jésus n'affirmait pas explicitement cette identité parce que le terme de Fils de l'homme d'après Dn VII, impliquait le jugement eschatologique, et que Jésus ne serait réellement Fils de l'homme « en acte » que lorsqu'il viendrait pour le jugement. Il y aurait beaucoup à dire également sur les développements de T. concernant la triple annonce de la passion et de la résurrection. D'après lui, ces textes ne pourraient être attribués à Jésus lui-même, parce qu'ils sont christologiques et non sotériologiques, parce qu'ils trahissent également les préoccupations des premières communautés chrétiennes, spécialement le recours aux Écritures comme argument apologétique contre les Juifs. Mais les propres analyses de Tödt (souvent excellentes ici) n'auraient-elles pas permis de porter des jugements plus nuancés? Je crois en effet, avec Tödt, que des textes comme Mc VIII 31 ou IX 12 d'une part, IX 31 d'autre part, appartiennent à deux traditions différentes : la première insiste sur l'argument scripturaire, en référence au Ps CXVIII 22; la seconde, d'expression fortement aramaïsante, joue sur l'opposition impliquée dans le fait que le Fils de l'homme (à qui appartient en propre la puissance) sera livré aux hommes. Il est possible qu'il n'y ait eu à l'origine qu'une seule annonce de la passion, conservée sous diverses formes. Pourquoi refuser alors l'authenticité de Mc IX 31? Il est probable que l'épisode de la Transfiguration fut, avant tout, une expérience religieuse du Christ au cours de laquelle il reçut, sinon révélation à proprement parler, au moins confirmation de sa destinée de Messie souffrant (cf. Lc IX 31-32). N'était-il pas normal qu'il avertît ensuite ses disciples du destin qui l'attendait? Qu'il l'ait fait en référence au thème du Fils de l'homme n'aurait rien qui pût nous surprendre. Dans Dn VII, en effet, l'avènement du Fils de l'homme se situe dans un contexte de persécutions : il marque un retournement de situation, le peuple persécuté par la « Bête » recevant domination sur les peuples. C'est également dans un contexte de persécutions que se situent les *logia* du Christ (que T. tient pour authentiques) sur la nécessité de « confesser » Jésus en ce monde pervers. Ne fallait-il pas que Jésus subît en sa personne ces persécutions qui devaient précéder l'avènement du Fils de l'homme? Bref, on retirera un profit certain des minutieuses analyses de Tödt; mais les conclusions qu'il en tire devront être soigneusement revues.

M.-É. B.

Wolfgang Beilner vient de consacrer une volumineuse étude au problème des controverses qui, tout au long des évangiles, soulignent une opposition latente entre *le Christ et les pharisiens* [1]. La plus grande partie de son ouvrage contient une analyse serrée des textes dans lesquels se manifeste cette opposition, groupés selon une distribution plus théologique que chronologique : actions du Christ qui provoquent le scandale des pharisiens, paroles du Christ contre les pharisiens, persécutions des pharisiens contre le Christ, position particulière du problème dans le quatrième évangile, enfin ultimes controverses qui ont précédé le procès de Jésus. En quelques pages B. dégage finalement les conclusions de ses analyses. Pour les évangélistes, les pharisiens apparaissent comme les adversaires typiques de Jésus, mais aussi comme l'incarnation typique d'Israël; ils en sont comme la conscience religieuse, comme le facteur religieux déterminant. Or, il est indéniable que les évangiles parlent sans cesse d'une attitude hostile des pharisiens contre le Christ. Quel en est le fondement? C'est un motif essentiellement religieux : Jésus affirme se tenir au-dessus et en dehors de la Loi, il rejette les moyens de salut auxquels s'attachaient farouchement les pharisiens et ne fait dépendre ce salut que d'une attitude à l'égard de sa personne. Plus profondément, toutes les controverses entre le Christ et les pharisiens sont centrées sur les prétentions messianiques de Jésus, et les actions qui apparaissent scandaleuses aux pharisiens sont précisément celles où Jésus agit en vertu de ce qu'il affirme être sa mission, et du lien intime qui l'unit au Père. Les pharisiens refusent de le reconnaître pour le Messie et de croire en lui, d'où le conflit latent qui va les opposer. — Ces conclusions me semblent parfaitement légitimes si l'on s'en tient au plan des rédactions évangéliques. Mais un problème, esquissé seulement dans cette étude, aurait dû être traité plus à fond, puisqu'il commande en fait la véritable nature des rapports entre le Christ et les pharisiens : dans quelle mesure les évangiles nous donnent-ils un reflet exact de la réalité? B. n'ignore pas que le problème se pose : il reconnaît que, par delà les oppositions, les évangélistes ont gardé les traces d'une autre conception selon laquelle le Christ se serait adressé aux pharisiens, non comme à des ennemis, mais d'homme à homme; il reconnaît également que les évangélistes ont, plus ou moins consciemment, rejeté dans l'ombre cet autre aspect des rapports entre le Christ et les pharisiens (p. 241). Mais dans quelle mesure alors n'ont-ils pas modifié la réalité? Les Actes des apôtres, par exemple, nous donnent une vue différente des choses : les adversaires du christianisme naissant ne sont pas les pharisiens, mais la caste sacerdotale et les sadducéens (Ac IV 1; V 17.) C'est d'ailleurs un pharisien qui les défend devant le Sanhédrin (V 34) et nous apprendrons par la suite que de nombreux pharisiens se sont convertis au christianisme (XV 5). De même, dans les récits de la Passion, n'est-ce pas la caste sacerdotale qui mène toute l'affaire? Certains indices d'ailleurs permettent de penser que les évangélistes ne se sont pas fait faute de charger la mémoire des pharisiens. Ainsi, la controverse concernant le jeûne (Mc II 18-22) semble bien avoir eu lieu entre disciples de Jésus et disciples du Baptiste (cf Jn III 23-30, avec le thème de l'époux), et ce sont les évangélistes qui ont ajouté la mention des pharisiens (B. le nie, contre toute vraisemblance). On peut penser également que, dans le verset rédactionnel qui sert de conclusion à la série des controverses du début du ministère (Mc III 6), les pharisiens ont pris la place des Hérodiens, puisque aussi bien ils ne sont jamais

[1] Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen.* In-8° de XII-272 p. Vienne, Herder, 1959.

nommés explicitement dans le procès du Christ. Que Jésus se soit heurté à certains groupes de pharisiens rigoristes et « hypocrites », on n'en saurait douter. Mais on peut penser également que les évangélistes ont simplifié le problème en faisant d'eux le type même de ceux qui refusèrent de croire au Christ.

M.-É. B.

Quatrième évangile. — En étudiant les relations entre *l'Esprit Saint et l'eschatologie dans l'évangile de Jean*, D. E. Holwerda a voulu, non seulement approfondir un point important de théologie johannique, mais encore se forger des arguments pour critiquer les positions de Bultmann concernant l'eschatologie du N. T. [1]. Les trois premiers chapitres analysent successivement : le lien intime que le IV^e^ évangile établit entre le don de l'Esprit et le « départ » du Christ, qui est en même temps sa glorification et son retour auprès du Père; le rôle de l'Esprit considéré comme prolongement de l'œuvre du Christ sur la terre; enfin le sens du « retour » du Christ en *Jn* XIV et XVI. Le dernier chapitre étudie d'abord les positions de Bultmann concernant l'eschatologie du N. T., puis critique l'interprétation bultmanienne de *Jn* XIV-XVI, à l'aide des analyses précédentes. L'ensemble apparaîtra solide. Les prises de position sont souvent heureuses : sur le double sens du verbe « élevé », connotant à la fois la crucifixion et l'ascension; sur l'aspect nettement forensique du rôle de l'Esprit; sur la portée différente de textes comme *Jn* XIV 3, parlant du « retour » du Christ au sens eschatologique traditionnel, et *Jn* XIV 18-21, annonçant un retour « spirituel » du Christ dans le cœur des fidèles. En revanche, je ne crois pas que *Jn* XVI 16-23 doive s'interpréter du retour mystique du Christ, mais bien des apparitions qui suivirent la résurrection. De même, l'interprétation du « Je ne vous laisserai pas orphelins », de *Jn* XIV 18, ne me semble pas heureuse. Pour H., les « orphelins » seraient, comme dans l'A. T., les « pauvres sans défense »; les fidèles ne resteront pas sans défense puisque le Christ reviendra dans la personne de l'Esprit, le Paraclet-Défenseur. Mais alors, pourquoi Jean aurait-il lié ce thème au retour mystique du Christ, et non à l'envoi de l'Esprit mentionné dans les versets précédents? Il me semble plutôt que c'est le Christ-Sagesse qui parle à la façon des rabbis, le « disciple » étant considéré comme l'enfant de son Maître. D'une façon générale, peut-être eût-il été opportun de distinguer plusieurs couches rédactionnelles dans le IV^e^ évangile (les chapitres XIV et XVI ne représentent-ils pas deux éditions parallèles d'un même discours?), dans lesquelles il serait possible de discerner une évolution dans la conception johannique de l'eschatologie, analogue à celle que l'on peut relever chez Paul, des Thessaloniciens aux épîtres de la Captivité. La critique des positions bultmaniennes en aurait acquis plus de solidité.

M.-É. B.

Le IV^e^ évangile jouit actuellement d'un regain de faveur parmi les exégètes, spécialement ceux de langue anglaise. C'est pour favoriser ce mouvement que M. F. Wiles vient de publier une étude sur *l'interprétation patristique de l'évangile de saint Jean* [2]. Il s'intéresse avant tout aux grands commentateurs : Origène,

[1] David Earl Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John. A Critique of Rudolf Bultmann's Present Eschatology.* In-8^c^ de XIV-142 p. Kampen, J. H. Kok, 1959. — Prix : 5,90 fl.

[2] Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church.* In-8° de X-182 p. Londres, Cambridge University Press, 1960. — Prix : 25 s. net.

Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome et Théodore de Mopsueste, les meilleurs représentants des deux grandes écoles d'Alexandrie et d'Antioche. Sous sa plume, on voit revivre la pensée des grands Docteurs de l'époque patristique, on discerne mieux les problèmes qu'ils se posaient quand ils cherchaient à pénétrer le sens de l'évangile, la tendance propre de chacun, les uns s'attachant surtout à préciser le sens littéral qu'il faut expliquer en fonction de la grammaire ou des conditions historiques, les autres recherchant surtout la dimension théologique de l'évangile, mais tous reconnaissant la part, qu'ils font plus ou moins grande d'ailleurs, de symbolisme attaché à l'histoire telle que la voit saint Jean. Chrysostome, et surtout Théodore de Mopsueste, sont malgré tout assez décevants; ils semblent manquer de cette sympathie qui leur permettrait de comprendre l'aspect « spirituel » si caractéristique de l'évangile johannique, ils n'ont pas « reposé sur la poitrine du Maître ». Origène, en revanche, manque de mesure dans ses interprétations symboliques. Toute la sympathie de l'Auteur va à Cyrille d'Alexandrie, qui se place dans la tradition origéniste, mais avec un équilibre de pensée que n'avait pas su trouver son illustre devancier. Tout ceci est exposé avec simplicité, mais avec profondeur aussi. Ce petit livre nous rappelle fort à propos que l'exégèse n'a pas commencé au XIX^e siècle, mais que dès les origines l'Église s'est penchée sur l'évangile « spirituel » de Jean pour en comprendre le sens. Dans quelle mesure les commentaires patristiques dépendent-ils de traditions héritées des cercles johanniques? dans quelle mesure au contraire ont-ils introduit des thèmes hérités de certaines philosophies? On regrette un peu que ce problème n'ait pas été étudié davantage.

M.-É. B.

La monographie de H. van den Bussche sur Jn XIII-XVII, parue il y a déjà plusieurs années, est devenue la troisième partie d'un *commentaire sur l'évangile de saint Jean* par l'apparition récente de deux monographies supplémentaires, respectivement sur Jn I-IV et Jn V-XII, et par la promesse d'une quatrième sur Jn XVIII-XXI[1].

Le premier volume donne d'abord une introduction en deux chapitres, sur l'authenticité, les caractéristiques de l'évangile, la valeur historique, l'unité littéraire et la composition. Le commentaire qui suit est divisé en chapitres suivant les divisions de l'évangile proposées dans l'introduction. Ces chapitres (ou ces paragraphes) commencent toujours par une traduction du texte due à l'A. et souvent par un article synthétique sur des mots-clefs. L'index et la bibliographie suivront dans le quatrième volume pas encore paru.

Le caractère général des deux volumes est « populaire » et « conservateur ». L'A. ne vise pas directement un public scientifique. C'est pourquoi il ne renvoie jamais à d'autres ouvrages exégétiques. Les abondantes références se font uniquement à la Bible elle-même, sauf quelques rares exceptions. Les autres exégètes, restant toujours anonymes, n'apparaissent donc que comme adversaires dans les discussions. Le procédé est légitime, mais on souhaiterait un peu moins de polémique, et dans la polémique un ton moins aggressif. Le lecteur peu informé aura l'impression que l'A. est presque toujours en désaccord avec ses collègues, qui se laissent séduire par la mode, par le désir de nouveauté (I p. 14). Si ce lecteur

[1] H. van den Bussche, *Het vierde Evangelie.* 1. *Het boek der tekens.* Verklaring van Johannes 1-4. 2. *Het boek der werken.* Verklaring van Johannes 5-12. Deux vol. in-8° de 276 et 279 p. Tielt et La Haye, Lannoo, 1959 et 1960.

a du bon sens, il ne verra aucune raison de se méfier moins de l'A. que de tous les autres exégètes. Quant au « conservatisme conscient et résolu » que l'A. professe dès le début (I p. 14), ce n'est pas un conservatisme défensif mais plutôt provoquant. C'est une critique radicale, sur la base de réflexions méthodologiques saines, de toutes les hypothèses en vogue. Celles qui admettent des influences « étrangères » (philosophie grecque, gnose, mandéisme, Qumrân, etc.), plusieurs auteurs différents, des rédacteurs, des gloses, etc. et divers « niveaux » de signification symbolique, sont évidemment l'objet principal des indignations de l'A.

Précisément parce que je pense que l'A. a foncièrement raison, je regrette qu'il exagère trop souvent, aussi bien dans la formulation des principes méthodologiques que dans leur application. Sa réaction risque de devenir « réactionnaire » et de tomber ainsi dans d'autres exagérations, ce qu'on voulait précisément éviter. — L'imprimeur va encore plus loin que l'A. Sans gêne il remplace Jésus par Judas (t. II p. 37) et il nous promet deux fois au nom de l'A. un commentaire sur le texte de Jn xxii (t. I p. 4; t. II p. 4) dans le quatrième volume. On comprend que nous attendions avec impatience cette finale.

Ces objections, qui forcément reçoivent la part du lion dans un compte rendu, n'empêchent pas d'accueillir ces travaux de M. van den Bussche avec une vive reconnaissance et de leur souhaiter la vaste audience qu'il méritent. Reste à noter que le style est parfois un peu trop populaire et que l'indication « Jo » est — au moins pour le lecteur hollandais — assez curieuse : un nom de jeune fille très répandu ne semble pas apte à désigner le « fils du tonnerre ». Il faudrait au moins un point après cette abréviation.

J. Willemse

Théologie du N. T. — Le volume que J. Jervell vient de consacrer à l'étude du thème de l'*Imago Dei* dans les lettres pauliniennes est construit de façon très classique [1]. Le thème est étudié d'abord dans les écrits du Judaïsme : Apocryphes de l'Ancien Testament, Philon d'Alexandrie, écrits rabbiniques, puis dans la Gnose, enfin dans les récits pauliniens. La pensée de Paul peut être ainsi replacée dans le milieu qui a permis son développement, et, par là même, mieux connue. On aurait pu craindre que, étudiant le thème de l'image de Dieu, l'Auteur ne cédât à la tentation de tout vouloir expliquer par une influence hypothétique de la Gnose. Il n'en est rien. S'il admet une certaine influence gnostique sur la formulation des thèmes pauliniens, il reconnaît que, pour l'essentiel, Paul dépend des spéculations du judaïsme et de la catéchèse primitive chrétienne, spécialement de la catéchèse baptismale. L'exégèse du difficile passage de 2 Co iii 18 — iv 6 est fort bien menée, à la lumière des spéculations rabbiniques sur la *doxa* et sur le don de la Loi mosaïque. J. a fort bien vu que, dans la ligne de la pensée juive, Paul argumente pour défendre la légitimité de son apostolat, non seulement à partir de Ex xxxiv (ce qui est évident), mais aussi à partir de Gn i 26. Par ailleurs, les expressions de 2 Co iv 4-6 revêtent une forme hiératique qui fait penser à des réminiscences d'hymnes chrétiennes. Cet emprunt liturgique est confirmé par l'étude d'autres passages dans lesquels Paul affirme que le Christ est « image de Dieu » (Col i 15) ou « en forme de Dieu » (Ph ii 6), qui sont repris d'hymnes baptismales du christianisme primitif.

[1] Jacob Jervell, *Imago Dei. Gen. 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. Alten und Neuen Test., neue Folge, 58. Heft). In-8° de 380 p. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960. — Prix : DM 35.

Avec 2 Co IV 4, nous avons là trois variations différentes sur le thème du Christ-Image : le Christ révélateur de Dieu, le Christ créateur et maître du monde, le devenir divin du Christ. De la catéchèse baptismale Paul reprend aussi le thème connexe du chrétien qui, par le baptême, se transforme à l'image du Christ, et retrouve ainsi la ressemblance divine qui fut son état primordial, d'après Gn I 26. L'étude de ce dernier point, excellente à bien des égards, aurait pu être approfondie en faisant appel aux textes du christianisme primitif dans lesquels il est demandé aux chrétiens de reproduire en eux la sainteté de Dieu, selon le commandement de Lv XIX 2 (1 Pt I 16-17; 1 Jn III 3-9; cf. Mt V 48). On aurait pu ainsi confirmer le caractère baptismal de cette catéchèse sur l'imitation de Dieu (cf. 1 Pt I 22-23). De même, à juste titre, J. rapproche souvent les textes pauliniens qu'il commente (surtout Col I 15-20; II 9; 2 Co IV 4-6) de ceux du Prologue du quatrième évangile (Jn I 1-3; 14-18). Il eût été intéressant de souligner que, comme 2 Co III 7-18, Jn I 14-18 se dessine avec Ex XXXIII-XXXIV comme arrière-plan, et que, tout comme 2 Co IV 4-6, Jn I 1-3 se réfère à l'œuvre créatrice de la Genèse. L'utilisation plus systématique du texte johannique aurait permis de confirmer l'origine baptismale de ces thèmes (cf Jn I 12-13), comme aussi de préciser l'influence des spéculations de la littérature sapientielle juive sur le thème du Christ (la Sagesse) image de Dieu. Quoi qu'il en soit de ces compléments possibles, l'ouvrage de Jervell se recommande par la précision de ses analyses et par son souci d'expliquer la pensée paulinienne, non pas en invoquant d'hypothétiques spéculations gnostiques, mais en la replaçant dans les deux courants du judaïsme et du christianisme primitif qui l'ont fécondée.

M.-É. B.

En 1946, le Dr Eduard Schweizer avait publié une étude importante sur la constitution de la Communauté chrétienne, dont la Revue Biblique a donné un compte rendu développé (*RB* 1947 p. 451-452). Ce volume étant épuisé depuis longtemps, il vient de le rééditer, mais en le remaniant entièrement et en lui donnant un nouveau titre : *Communauté et constitution de la Communauté dans le Nouveau Testament*[1]. L'exégèse des textes du N. T. y est présentée de façon entièrement nouvelle. Tandis que le premier volume étudiait un certain nombre de thèmes dont les éléments étaient rassemblés des divers écrits du N. T., celui-ci commence par retracer l'histoire du développement de l'organisation de la Communauté telle qu'elle ressort d'une étude successive des divers écrits du N. T. et des plus anciens documents de l'âge post-apostolique. Ces écrits ont été groupés en tenant compte avant tout de leurs affinités théologiques (eu égard au problème traité ici), et en second lieu seulement du point de vue chronologique et géographique; c'est ainsi que l'étude des épîtres pastorales vient immédiatement après celle de l'évangile de Luc. Par ce remaniement de structure, l'Auteur a voulu, à juste titre, mieux enraciner ses conclusions dans une étude de la vie concrète de l'Église. Mais, dans ses lignes essentielles, la seconde étude rejoint pleinement les vues et les positions de la première.

M.-É. B.

[1] Eduard Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (*Abhdl. z. Th. d. N. u. A.T.*, Nr. 35). In-8° de 218 p. Zürich, Zwingli Verlag, 1959. — Prix : 20 fr. s.

Manuscrits de Qumrân. — Sous le titre *Le trésor du Rouleau de Cuivre*, J. M. Allegro a publié une transcription, une traduction et un commentaire du rouleau de cuivre provenant de la Grotte 3 de Qumrân[1]. Le livre s'ouvre par l'histoire de la découverte et elle est présentée avec une regrettable imprécision : il est seulement dit qu'en 1952, après les premières trouvailles de manuscrits par les Bédouins, "the archaeologists resolved to institute their own scroll hunt" et que le rouleau a été trouvé par "one of the searching teams", p. 19. Mr. Allegro sait aussi bien que personne que ce document a été trouvé au cours d'une expédition organisée par l'American School of Oriental Research, l'École Archéologique Française de Jérusalem et le Palestine Archaeological Museum; il devait faire à ces trois institutions au moins l'honneur de les nommer, comme il a nommé, à la première ligne de son livre, le Bédouin Muhammed qui a trouvé les premiers manuscrits. Dans sa Préface, il dit qu'il a été invité à publier ce texte par trois Directeurs successifs du Service des Antiquités de Jordanie, le Dr Gharaibeh, Mr. Saïd Durra et le Dr Dajani, actuellement en charge. Croyons-le puisqu'il le dit. Malheureusement, aucun de ces fonctionnaires n'avait le droit de l'inviter à publier, ni de lui permettre de publier, un texte dont l'édition était réservée à ceux qui l'avaient découvert. La seule mission dont Mr. Allegro ait été légitimement chargé par le Service des Antiquités — par Mr. G. Lankester Harding, qui était Directeur au moment de la découverte et qui l'est resté jusqu'en 1956 —, la seule mission qu'il ait légitimement remplie fut d'assister au découpage du rouleau dans le laboratoire du Prof. H. W. Baker à Manchester et de faire des transcriptions provisoires, qui subsisteraient si un accident survenait au cours de l'opération. Mais l'édition du texte a été confiée à l'abbé J. T. Milik par les trois institutions qui ont été nommées et qui avaient seules le droit d'en disposer, le Service des Antiquités n'ayant pas participé à cette exploration des grottes en 1952. Cette désignation a d'ailleurs été faite en plein accord avec Mr. Lankester Harding, alors Directeur des Antiquités, et c'est à J. T. Milik — et non pas à Mr. Allegro — que l'actuel Directeur, le Dr Dajani, a demandé la traduction du texte qu'il a publiée dans l'organe officiel de son Département, l'*Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, IV-V, 1960, p. 137-155. La couverture en couleurs du livre de Mr. Allegro représente l'un des trois pots du petit trésor de Khirbet Qumrân avec les monnaies d'argent qu'il contenait, la pl. I représente le rouleau avant son découpage : ces deux photographies ont été prises au Palestine Archaeological Museum; la direction de ce Musée me demande de déclarer qu'elle n'a pas autorisé leur reproduction. Les pl. II et III, *a* et *b* sont des photographies prises dans le laboratoire du Prof. Baker à Manchester : cette provenance n'est pas indiquée et il n'est pas dit que ce laboratoire ait permis à Mr. Allegro de les publier. Tous ces procédés disqualifient un auteur et sont contraires à la simple honnêteté.

Le rouleau découpé revint en Jordanie en avril 1956 et une traduction provisoire fut établie par J. T. Milik — indépendamment de la transcription préparée à Manchester par Mr. Allegro — et elle servit pour un communiqué à la presse qui parut le 1er juin 1956, puis pour un exposé plus long, publié par le *Biblical Archaeologist* de septembre 1956, p. 60-64; la traduction de quatre paragraphes du texte y était donnée. Dans le livre de Mr. Allegro, on cherche vainement une référence à ces premières prises de position, qu'il a connues. Au début de sa Préface, il dit

[1] J. M. Allegro, *The Treasure of the Copper Scroll*. In-4° de 191 pp., 9 pl. et 18 figures. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1960. — Prix : 35 shil.

que "at the time of writing, the text of the copper scroll has been published nowhere else, although the initial discovery was made over seven years ago", p. 6; le lecteur non averti en retirera l'impression que Mr. Allegro est le premier à en révéler le contenu. Depuis lors, et avant que son volume ne sorte de presse, J. T. Milik a publié une traduction complète en français, suivie d'un long commentaire topographique, dans la *Revue Biblique* de juillet 1959, p. 321-357, et une traduction anglaise, accompagnée d'un commentaire plus réduit, dans le volume déjà cité de l'*Annual of the Department of Antiquities of Jordan*. La publication complète, avec tous les moyens utiles de contrôle : photographies, copies et commentaires, paraîtra dans le volume III des *Discoveries in the Judaean Desert*, qui a été remis à l'imprimeur en septembre 1959 et qui est actuellement sous presse.

La traduction de J. M. Allegro diffère beaucoup de celle de J. T. Milik. Avant de l'accepter, il est prudent d'attendre la publication officielle, qui permettra de comparer les mérites respectifs des deux exégèses. On se limitera maintenant à une remarque sur l'interprétation générale du document. J. T. Milik donne de bonnes preuves que ce texte est un catalogue de trésors imaginaires relevant du folklore. J. M. Allegro le considère comme un inventaire réel de trésors cachés par les Zélotes au printemps de 68 après Jésus-Christ. Il n'est pas gêné par le total fantastique que représente l'addition de cette soixantaine de dépôts : plus de 3.000 talents d'argent, plus de 1.000 talents d'or, plus de 600 pots contenant de l'argent, plus de 600 vases d'or et d'argent, sans compter les barres d'or et autres accessoires; il admet, contre toute raison, que, dans ce texte, « talent » signifie « mine », c'est-à-dire soixante fois moins, et que « mine » signifie « sicle » c'est-à-dire cinquante fois moins. Il arrive ainsi à la somme, déjà coquette, d'un million de dollars, et il pense que "unless it were removed soon after its deposit, there is every probability that, in the desert locations at least, it is still there", p. 130. Voilà de quoi exciter les chercheurs de trésors et c'est apparemment pour les guider qu'il a reproduit dix-sept plans à la fin de son livre; dans deux d'entre eux, les lieux des trésors sont même exactement marqués par de petits cercles. Dans sa conclusion, Mr. Allegro fait le projet d'une vaste organisation de recherche, utilisant "every possible modern technique of archaeological science", p. 131, et il souligne qu'il faut pour cela beaucoup d'argent. Mais il n'a pas attendu de rassembler toutes ces compétences ni d'avoir cet argent : avec le support financier d'un grand journal anglais en quête d'un reportage sensationnel, il a monté deux expéditions de recherche, l'une en décembre 1959-janvier 1960, l'autre en mars-avril 1960. Ses co-équipiers, agissant sans aucun contrôle archéologique sérieux, ont éventré les sols et les murs de Khirbet Qumrân et les abords des grandes tombes juives de la Vallée du Cédron; ils n'ont été empêchés qu'au dernier moment d'étendre leurs déprédations à l'esplanade de la Mosquée d'Omar. Les résultats ont été complètement négatifs : le journal anglais en a été pour ses frais et Mr. Allegro n'a pas trouvé son trésor. Mais les sites ainsi touchés ont été abîmés. A la fin de son livre, Mr. Allegro, parlant des recherches clandestines des Bédouins, regrette que "a great deal of archaeological damage must already have been done in the course of this protracted amateur scroll hunting", p. 131. Maintenant, il faut en plus regretter les dégâts commis par son "amateur treasure hunting". Il est grand temps que ces enfantillages cessent et qu'on revienne au travail sérieux.

R. de Vaux

Livres apocryphes. — M. Michel Testuz, chargé de cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève et connu par ses éditions de plusieurs papyrus Bodmer, vient de publier une étude sur les *idées religieuses du Livre des Jubilés* [1]. Une Introduction situe cet ouvrage : contenu, titres divers dans la tradition, genre littéraire, manuscrits et versions, éditions et traductions modernes, sources, auteur et date. Ces deux derniers points sont traités d'une façon particulièrement soignée, avec réfutation de théories comme celles de Zeitlin ou Albright. L'auteur est certainement un Juif, de Palestine, ni Sadducéen, ni Pharisien, encore moins Samaritain, plutôt un Essénien mais « de l'antique observance », lorsque le groupe des « Élus d'Israël » auquel il appartient n'avait pas encore quitté la vie sociale et nationale pour s'enfermer dans le désert de Qumrân. Ce qu'il dit de l'histoire d'Israël invite en effet à le placer après la crise des guerres maccabéennes, dans l'ère relativement calme et prospère instaurée par les princes hasmonéens, et avant la rupture avec Jean Hyrcan, donc « vers l'an 110 » (p. 35). La comparaison avec les divers écrits de Qumrân, que mène le chapitre VIII et dernier, montre en effet que, si le livre des Jubilés appartient indubitablement au même courant sectaire, il ne comporte encore ni le renoncement au mariage, ni l'éloignement du Temple et de ses sacrifices, qui résulteront de l'exil au désert. Ce n'est pas toutefois qu'on ne puisse reconnaître dans l'ouvrage quelques passages plus récents, entre autres I 7-25 et 28; XXIII 11-32; XXIV 28^{b}-30, dont le style et la haine ardente contre les Kittim-Romains reflètent une époque postérieure.

Les chapitres I à VII passent en revue les idées religieuses du livre selon les sujets suivants : la création et le monde; l'histoire du monde et d'Israël; le monde des Esprits, Anges et Démons; les deux voies morales; les lois rituelles et morales; le calendrier révélé; les temps derniers. Chaque fois une analyse objective du texte est suivie par des « Remarques » qui en dégagent les traits saillants, instituent des comparaisons avec la littérature ambiante, suggèrent des filiations de pensée. C'est ainsi que les conceptions géographiques sont rapprochées de celles des Grecs, en particulier d'Hécatée de Milet, ou que l'angélologie est confrontée avec celles des autres Apocryphes et du Nouveau Testament. Une influence mazdéenne est reconnue dans le dualisme des Puissances célestes et des Voies, une influence néo-pythagoricienne dans le calendrier dont la « philosophie mathématique » et la valeur essentiellement religieuse sont bien mises en relief. Ce problème du calendrier, si spécifique des Jubilés et des écrits apparentés, est d'ailleurs étudié avec un soin particulier. M. Testuz pense et s'efforce de prouver contre Epstein que la fête des « Serments » (non des « Semaines ») n'était pas assignée par ce calendrier au premier jour de la semaine, ou dimanche, et contre le P. Barthélemy et M^{lle} Jaubert que l'année ne commençait pas un mercredi (ni un mardi, contre Morgenstern) mais un dimanche. Il critique de près l'interprétation des voyages de personnages bibliques proposée par M^{lle} Jaubert. Enfin il paraît douter que le calendrier solaire ait été vraiment pratiqué par l'Israël antique comme le prétend l'auteur des Jubilés.

Analyses et discussions sont menées avec objectivité et compétence, bien exposées, appuyées d'une bibliographie suffisante et à jour. L'auteur cite selon sa propre traduction, établie sur le texte éthiopien de R. H. Charles, compte tenu des fragments latins, grecs et hébreux. Les spécialistes trouveront assurément

[1] Michel TESTUZ, *Les idées religieuses du Livre des Jubilés*. In-8° de 165 p. Genève, Droz; Paris, Minard; 1960.

occasion de dissentir, étant donné l'état obscur et lacuneux des sources. Ou bien ils regretteront un manque de perspective critique dans l'énumération des textes apocryphes ou néotestamentaires qui concernent l'angélologie. Mais on ne pourra refuser à l'ensemble du travail une solide élaboration scientifique. Intéressant les experts par ses discussions érudites et bien documentées, il mérite aussi par sa présentation aisée d'atteindre un vaste public, offrant à tout « honnête homme » une introduction de qualité à ce livre singulier, et parfois attachant, auquel les découvertes de Qumrân ont donné un regain d'actualité.

P. B.

Orientalisme. — En quittant l'Académie Théologique de la ville de Kampen, forteresse du calvinisme orthodoxe en Hollande, le Dr J. J. Koopmans avait donné dans sa leçon d'adieu (le 28 mai 1957) un *bref aperçu des connaissances actuelles des civilisations du Proche-Orient ancien* comme arrière-fond de la Bible. Cette conférence a été publiée, munie d'une abondante bibliographie, dans la Revue Théologique Réformée de 1959 [1]. Nous en avons reçu un tiré-à-part que nous signalons volontiers dans ce Bulletin. Après quelques remarques sur la méthode adoptée et sur la terminologie (entre autres sur l'histoire du mot « archéologie »), l'auteur passe en revue les derniers progrès réalisés dans le domaine des études accadiennes, sumériennes, égyptiennes, coptes, araméennes, hébraïques, arabes, etc. Dans la deuxième partie il touche à certains sujets bibliques en particulier : récits de la création, déluge, patriarches, séjour en Égypte, etc. Quelques remarques sur les langues en usage à l'époque du N. T. et sur Qumrân concluent cet aperçu qui rendra surtout service par ses copieuses notes bibliographiques. L'A. avoue le caractère forcément limité de celles-ci et leur choix subjectif (pour les patriarches hébreux p.e. il note les articles de Dhorme, *RB* 1928 et 1931, mais non ceux de de Vaux, *ibid.* 1946, 1948 et 1949), mais cela ne diminue guère la valeur de cet article pour ceux qui cherchent une initiation dans ce vaste domaine.

L. Grollenberg

L'homme avant l'écriture est le titre du premier volume de la collection « Destins du monde », inaugurée en 1957 par la publication de son volume IX, « Les bourgeois conquérants » du Professeur Charles Morazé. C'est le Professeur André Varagnac qui a assumé la direction, pour ce volume consacré à la préhistoire, de toute une équipe de collaborateurs dont les noms sont des garanties [2]. Nous sommes conduits, dans le temps, jusqu'au début de l'âge du Bronze, et il n'y a pas, naturellement, de limitation dans l'espace. La contribution la plus neuve est peut-être celle de M. Vadime Elisseeff, qui rend accessibles aux lecteurs occidentaux de nombreux travaux parus en langues russe et chinoise. Chaque colla-

[1] Dr. J. J. Koopmans, *Beknopt overzicht van de cultuur van het oude Nabije Oosten als achtergrond voor de Bijbel*, dans *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, LIX 1959 p. 1-35.

[2] *L'homme avant l'écriture*, par C. Arambourg, P. Bosch-Gimpera, H. Breuil, V. Elisseeff, P. Montet, J. Naudou, A. Parrot, A. Varagnac, sous la direction de A. Varagnac. In-8° de xiii-504 pages, 40 planches, 34 cartes. Paris, Armand Colin, 1959. — La collection « Destins du monde », à laquelle appartient ce volume, a été entreprise par Lucien Febvre. M. Fernand Braudel, qui en assume à présent la direction, présente en tête de l'ouvrage l'idée et les dimensions de la collection projetée.

borateur a gardé sa liberté, et le risque d'une telle entreprise est de présenter une série d'exposés juxtaposés et relativement hétérogènes, risque pratiquement inévitable en raison du caractère encore lacuneux des connaissances. Mais l'ouvrage se veut synthétique, et ce fut la tâche de M. Varagnac de coordonner autant qu'il se pouvait, de marquer les liaisons les plus probables, de suggérer des hypothèses de travail. On peut dire que l'ensemble de ce livre porte fortement la marque de son principal responsable. Il suffit pour s'en convaincre, sans reproduire le détail de la table des matières, de relever les grandes articulations dont les titres indiquent la volonté de synthèse : Livre I, Aux origines de l'homme. Les chasseurs. — Livre II, Naissance de la civilisation : le Moyen Orient. — Livre III, Continents retrouvés : Asie, Amérique. — Livre IV, Du chasseur au paysan (les deux subdivisions principales de ce dernier Livre, entièrement dû à M. Varagnac, s'intitulent : Les Européens de la forêt vierge, — et : le Navire, porteur de Religion. Le Chalcolithique.). On vient de noter que le second Livre est tout entier consacré au Moyen Orient. Il se compose d'une étude de M. André Parrot sur la « Protohistoire Mésopotamienne » (suivie de quelques pages de M. Jean Naudou, sur la « Protohistoire iranienne ») et d'un chapitre de M. Pierre Montet, « L'Égypte préhistorique ». M. Parrot n'est pas convaincu par l'hypothèse de Lees et Falcon sur l'ancienneté du bas pays mésopotamien : en tout cas, remarque-t-il, c'est seulement dans le haut pays qu'on a trouvé jusqu'ici les phases les plus anciennes, les premiers villages du néolithique pré-céramique, Muallafat (VI^{e} millénaire), Jarmo (V^{e} millénaire). Après le néolithique à céramique de Hassuna, le chalcolithique est connu par les phases de Samarra et de tell Halaf. Le plus ancien niveau d'Éridu est contemporain des phases de Hassuna, Samarra, tell Halaf, dans le nord, et de leurs correspondants iraniens de Sialk, Giyan, Persépolis. La période d'Obeid est postérieure à Éridu. M. Parot se montre hésitant à y voir les Sumériens, et les influences iraniennes lui paraissent très vraisemblables. P. n'accepte pas non plus sans correctifs la thèse de A. L. Perkins; il restreint la période d'Uruk aux niveaux XIV-VI de Warka (au lieu de XIV-IX) et appelle « prédynastique » la période finale (Warka V-II, y inclus donc le palier de Djemdet Nasr) qui précède immédiatement l'apparition des premiers noms de dynastes inscrits sur les monuments retrouvés dans les fouilles (p. 215. — Un tableau, p. 216-217, met en parallèle les différentes stratigraphies proposées, en regard de la terminologie ancienne). Qui étaient les Sumériens? Le verdict anthropologique demeure encore incertain, malgré les conclusions intéressantes de Vallois et C. S. Coon. Vers le milieu du IV^{e} millénaire, Sumériens (dans le bas pays), Sémites et Hurrites se trouvent en concurrence; ils assimilent les autochtones; responsables de l'invention de l'écriture et d'un essor général qui d'ailleurs s'inspire du passé, les Sumériens prennent nettement la tête. Les traditions sur le « déluge » (on peut le fixer vers la fin du IV^{e} millénaire) conservent le souvenir d'une coupure radicale. Avec le début du III^{e} millénaire et les noms de dynastes inscrits sur des monuments, commence l'histoire.

On ne trouvera pas dans ce gros ouvrage un chapitre consacré spécialement aux régions Syro-libanaise et Palestinienne. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ici les recherches sont en cours et se prêtaient mal à une présentation synthétique. D'ailleurs ce qui s'y prêtait mieux, certaines données de paléontologie humaine, a été intégré au chapitre préliminaire dû au Professeur C. Arambourg. Pour le reste, les allusions éparses au cours du volume (et qu'il est facile de repérer

grâce aux *indices*) attirent l'attention sur l'intérêt de ce secteur encore peu connu des études préhistoriques.

L'ouvrage est somptueusement édité; je n'y ai relevé que peu et d'insignifiantes coquilles [1]. L'illustration est abondante, en dessins, cartes (souvent à l'échelle d'un continent), photographies, avec huit belles planches en couleurs. On peut toutefois critiquer le système discontinu de numérotation des illustrations : il y a une numérotation pour les cartes, une pour les figures dans le texte, une autre encore pour les photographies; ce n'est guère pratique en cours de lecture, car il faut souvent se reporter aux tables en fin du volume pour retrouver la page d'une figure ou d'une carte, appelée seulement dans le texte par son numéro d'ordre dans sa propre série. Les tables sont abondantes, détaillées. Une bibliographie sélective est groupée par chapitres. Enfin un glossaire complète ce volume qui ne saurait passer inaperçu.

J. M.-D. Prignaud

Une nouvelle collection « Sources orientales », dirigée par un groupe de jeunes orientalistes, se propose de présenter successivement les divers aspects d'un même phénomène religieux à travers le plus grand nombre possible de civilisations de l'Orient ancien et moderne, de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. Chaque civilisation est envisagée pour elle-même et illustrée par de nombreuses citations de textes originaux, traduits et commentés. Des notes érudites, des bibliographies, des cartes, un index général compléteront chaque volume. Il ne s'agit pas d'une œuvre de comparatistes; chaque lecteur pourra faire lui-même les rapprochements qui lui paraîtront s'imposer. La collection étudiera les problèmes les plus représentatifs de la vie religieuse des sociétés traditionnelles.

Comme il se doit, le premier volume est consacré à la *naissance du monde* et aux *récits cosmogoniques* [2]. Le dossier de textes égyptiens, élaboré par Serge Sauneron et Jean Yoyotte, ne comprend pas moins de 74 pages. Celui de Sumer, confié à Maurice Lambert, reprend en particulier notre traduction du grand mythe de Dilmoun (*RA* XLIII 1949 p. 105 ss). Je signale une amélioration dans les 1re et 3e lignes : « Appelez-Le, Lui (Enki)! » Le démonstratif *e-ne* se rapporte alors à Enki, et *ba* est considéré comme la contraction de *bé* « parler, appeler ». Les cosmogonies akkadiennes sont présentées par Paul Garelli et Marcel Leibovici; ils citent une bonne partie d'*Enuma Elish*, traduction améliorée à laquelle a collaboré René Labat. Maurice Vieyra cite, pour les Hourrites et les Hittites, le mythe de Koumarbi et le chant d'Oullikoummi. A. Caquot tire de la Bible et de quelques autres documents (ougaritiques) des indications sur les idées cosmogoniques de Canaan. En une cinquantaine de pages, Jean Bottéro évoque les cosmogonies bibliques, yahviste et sacerdotale, et les textes apparentés, comme le Ps civ et Jb xxxviii-xlii 6. Sa traduction est très littérale. Il en dégage les idées maîtresses : monothéisme, indépendance du Créateur par rapport à la création, continuité de son activité transcendante; la création marque le premier acte de l'histoire, son commencement. L'originalité de ces conceptions par rapport aux cosmogonies païennes ressort avec force. Néanmoins, les textes cosmogoniques

[1] P. ex. p. 2, première ligne de la Préface, « autout » pour « autour »; p. 205, à l'avant-dernière ligne du premier alinéa, il faut sans doute lire « cultuel » au lieu de « culturel ».

[2] *La Naissance du monde :* Égypte ancienne, Sumer, Akkad, Hourrites et Hittites, Canaan, Israël, Islam, Turcs et Mongols, Iran préislamique, Inde, Siam, Laos, Tibet, Chine (Sources Orientales, I). In-8° de 508 p. Paris, Éditions du Seuil, 1959.

postexiliques reprennent, en les purifiant de tout polythéisme, de nombreux traits cosmogoniques mésopotamiens, en particulier plusieurs thèmes d'*Enuma Elish*. Il en est ainsi dans le second Isaïe, Job, les Psaumes et le premier chapitre de la Genèse. Ces contacts s'expliquent facilement par le séjour prolongé des Juifs en Babylonie après les déportations du VI^e^ siècle. Je souligne en particulier, parmi d'autres emprunts linguistiques (si nombreux dans la langue d'Ézéchiel), le rapprochement fait entre *'efes* et *apsu* (mot babylonien d'origine sumérienne) et comparable à l'équivalence *tehom* et *Tiamat*, la mer salée. L'*apsu* est l'océan des eaux douces qui limite la terre de toutes parts, en haut, autour et en dessous; or, l'expression *'afsê 'ereṣ* « limites de la terre » ne se rencontre que dans des textes postexiliques (y compris Mi v 3; Jr XVI 19 et Pr XXX 4). L'hébreu *'efes*, comme l'ugaritique *aps* (cf. *Syria* XII 1931 p. 204; C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, glossaire n° 215), signifie « fin, extrémité », d'où « rien », et en hébreu moderne « zéro ». Quant à l'idée de la création *ex nihilo*, elle est exprimée tardivement dans la Bible (2 M VII 28).

Les autres dossiers concernent l'Islam (par Toufy Fahd), les Turcs et les Mongols (par Jean-Paul Roux), l'Iran préislamique (par Marian Molé), l'Inde (par Anne-Marie Esnoul), le Bouddhisme siamois (par Charles Archambault), les traditions Lao (mythe de Khun Bulom, par Charles Archambault), le Tibet (par Ariane Macdonald), la Chine (par Max Kaltenmark). En conclusion, Mircéa Eliade dégage la structure et la fonction du mythe cosmogonique; il commente un mythe polynésien, parle de l'œuf et du plongeon cosmogoniques, de la création par démembrement ou par sacrifice. Ces réflexions de philosophie et d'histoire des religions complètent heureusement tous les dossiers qui précèdent et invitent le lecteur à réfléchir sur leur contenu.

Le deuxième volume concerne *les songes et leur interprétation* [1]. Là encore, une masse imposante de textes, soigneusement traduits et annotés, retiendra l'attention. Les plus importants dossiers sont consacrés à l'Égypte ancienne (Serge Sauneron) et à l'Inde (Anne-Marie Esnoul). Pour la Mésopotamie, Marcel Leibovici utilise en particulier le travail de L. Oppenheim (cf. *RB* 1958 p. 156); pour Canaan et Israël, A. Caquot est tributaire de la monographie de E. L. Ehrlich (cf. *RB* 1954 p. 612). Les autres contributions concernent les Hittites (Maurice Vieyra), l'Islam (Toufy Fahd), les peuples altaïques (Jean-Paul Roux), les Persans (Eva Meyerovitch), les Ahl-e-Haqq du Kurdistan iranien (Mohammad Mokri), les Cambodgiens (Pierre Bitard), la Chine (Michel Soymié) et le Japon (René Sieffert). Je regrette de ne voir point mentionner, pour la Mésopotamie, les songes de Gudéa (cf. *RB* 1948 p. 408 ss).

R. T.

L'éminent Directeur de l'Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, H. Seyrig, a réuni une cinquième série de ses *Antiquités Syriennes*, les n^os^ 53 à 66 publiés dans *Syria* de 1952 à 1957 [2]. On y trouvera des études de numismatique, un

[1] *Les Songes et leur interprétation :* Égypte ancienne, Babylone, Hittites, Canaan, Israël, Islam, Peuples altaïques, Persans, Kurdes, Inde, Cambodge, Chine, Japon (Sources Orientales, II). In-8° de 331 p. Paris, Éditions du Seuil, 1959.

[2] H. Seyrig, *Antiquités Syriennes* (Cinquième série). Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Publications hors série, n° 9. In-4° de VI-195 p., un frontispice en couleurs (bijoux d'Émèse) et de nombreuses figures et planches. Paris, Geuthner, 1958. — Prix : NF 67.50. — Sur la 4^e^ série, cf. *RB* LXI 1954 p. 306 s.

domaine où il est un maître incontesté (56, Ères pompéiennes des villes de Phénicie; 64, Sur une prétendue ère tyrienne; 65, Les trouvailles de monnaies péloponésiennes en Syrie), des notes d'épigraphie, où il est également compétent (58, Inscriptions grecques; 66, Sur trois inscriptions du Hedjaz). On reconnaîtra la même finesse de jugement et la même érudition dans les sujets qui touchent à l'histoire des religions en partant de petits objets que d'autres auraient facilement négligés (55, Le grand prêtre de Dionysos à Byblos; 61, Un bélier portant des outres; 62, La quête d'Osiris). Une étude sur les antiquités de la nécropole d'Émèse (n° 53), spécialement l'admirable casque à visage, est le modèle d'une analyse archéologique vivifiée par la connaissance des textes historiques anciens. Tout cela concerne l'époque gréco-romaine, qui est le domaine propre d'H. Seyrig, mais il rappelle à l'humilité les spécialistes d'autres domaines en se mouvant avec une égale aisance et une même sûreté de jugement sur des terrains éloignés du sien, qu'il s'agisse du trésor de Tôd (n° 59), de cylindres orientaux (n^{os} 60 et 63) ou de ces curieuses statuettes des montagnes du Liban (n° 54), dont il a dressé le catalogue, étudié la technique, fixé la date dans la première moitié du II^{e} millénaire avant notre ère et qu'il rattache à une population montagnarde, constituant un îlot pré-sémitique lié aux races du plateau anatolien; les orientalistes devront tirer profit de cette étude originale. Ces articles de *Syria* sont reproduits ici avec quelques corrections et additions et le volume s'achève par un Index des cinq séries des *Antiquités Syriennes* qui rendra plus facilement exploitable cette mine d'informations.

R. de V.

Nous ne pouvons rendre qu'imparfaitement compte ici d'un admirable volume sur *l'art du Gandhāra* [1]. C'est un ancien pays aux confins de l'Inde du Nord-Ouest et de l'Afghanistan, qui comprend la vallée de Peshawar et la plaine qui s'étend à l'Est jusqu'à l'Indus. Son nom apparaît dans le Rig-veda, au II^{e} millénaire av. J.-C., on suit son histoire depuis sa conquête par Darius, puis par Alexandre. Au III^{e} siècle av. J.-C., le roi Asoka y propagea le bouddhisme qui, malgré diverses influences extérieures, resta désormais la religion du peuple et la base de sa civilisation. Ce fut aussi la source principale d'inspiration de son art, qu'on a caractérisé comme « gréco-bouddhiste ».

Cet art pose un grave problème de chronologie : aucun site bouddhiste n'a été fouillé au Gandhāra, il y a très peu d'objets datés et les dates sont incertaines, car elles peuvent se rapporter à cinq ères différentes. Malgré des oppositions, la majorité des experts fait descendre la fin de cet art jusqu'à la seconde moitié du V^{e} siècle ap. J.-C. Le début est encore plus discuté, et l'on hésite entre la période hellénistique et la période impériale romaine. H. Ingholt, familier avec l'art gréco-romain du Proche-Orient (on connaît ses belles études sur les sculptures de Palmyre et de Hatra), s'est inspiré de ces parallèles et d'un examen stylistique des reliefs et statues du Gandhāra (c'est l'essentiel de son patrimoine artistique) pour proposer, dans une longue introduction illustrée de vingt-quatre planches, un classement chronologique en quatre groupes : I, de 144 à 240 ap. J.-C., caractérisé par des influences Parthes venant de Mésopotamie; II, de 240 à 300, avec des influences sassanides; III, de 300 à 400, avec une vague d'influences nouvelles venant de la

[1] Islay Lyons et Harald Ingholt, *Gandhāran Art in Pakistan*. In-4° de 203 p., XXIV pl. et 577 figures. New York, Pantheon Books, 1957. — Prix : Doll. 18.50.

région de Mathura dans le nord de l'Inde; IV, de 400 à 460, où réapparaît l'influence sassanide. Les quelques pièces datées rentrent convenablement dans ces cadres, si l'on rattache les dates à l'ère de Vikrāma, qui commence en 58 av. J.-C. dans la période Saka. Malgré ces influences variées et les dominations étrangères, l'art et la civilisation du Gandhāra ont toujours gardé un caractère indien.

A cette introduction fait suite un catalogue minutieux qui décrit les 577 images rapportées du Pakistan par Islay Lyons. Ce sont d'admirables photographies, prises, à quelques exceptions près, dans les collections et les musées de Karachi, Lahore, Peshawar et Taxila. C'est la première fois qu'un ensemble aussi important est groupé et il permettra d'étudier sur des documents cet art attirant, dont l'exubérance est étrangement domptée par la figure méditative, indéfiniment répétée, du Bouddha.

R. de V.

Après avoir consacré au Liban une importante étude de géographie physique (cf. *RB* LXIII 1956 p. 304 s), É. de Vaumas a étendu ses recherches à la région syrienne et il a publié, dans le *Bulletin de la Société de Géographie d'Égypte*, une série de monographies, accompagnées de cartes, de diagrammes et de photographies [1]. Nous ne pouvons indiquer ici que leurs titres : *Le Djebel Ansarieh, étude morphologique. La structure de la Bekaa, note complémentaire*, t. XXIX 1956 p. 181-262. — *Plateaux, plaines et dépressions de la Syrie intérieure septentrionale*, t. XXX 1957 p. 97-235. — *La structure et le modelé de la Bekaa, seconde étude complémentaire*, t. XXXI 1958 p. 5-65. — *L'âge exact de la grande nappe volcanique de la Syrie du Nord, ibid.* p. 67-72. — *Le massif du Djebel Akra (Casius), étude morphologique, ibid.* p. 141-193. Il faut y ajouter, dans la *Revue de Géographie Alpine* de 1957 [2] une étude morphologique sur *l'Amanus et le Djebel Ansarieh*, dans laquelle il souligne le caractère lourd et peu aéré des massifs levantins. La technicité de ces études les destine premièrement aux géographes de profession, mais nous les signalons ici parce que la géographie physique commande la géographie humaine et, dans une certaine mesure, la géographie politique et qu'ainsi les conclusions des géographes doivent être prises en considération par les historiens de l'Ancien Orient.

R. de V.

Langue sumérienne. — La septième livraison des *matériaux pour le lexique sumérien* [3] contient les tablettes VIII à XII de la grande série *ḪAR-ra=ḫubullu*. Les 8e et 9e tablettes donnent les composés du signe *GI* qui représente le « roseau »; il s'agit de corbeilles, de flûtes, de nattes, de claies, etc. La 10e tablette contient les mots formés avec *DUG* qui représente un « vase », et *IM* qui est le « vent ». La 11e tablette donne les composés du signe *KUŠ*, la « peau », et cite un grand nombre d'animaux; on y trouve aussi les composés du signe *URUDU*, le « cuivre ». La 12e tablette est très lacuneuse. D'autres recensions sont aussi publiées; ainsi, celles qui proviennent d'Atchana (Alalakh) et sont en moyen babylonien, et

[1] *Bulletin de la Société de Géographie d'Égypte*, XXIX-XXXI, Le Caire, 1956-1958.

[2] 2, rue Très-Cloître, Grenoble.

[3] B. Landsberger, *The Series ḪAR-ra = ḫubullu, Tablets VIII-XII* (Materialien zum sumerischen Lexicon, VII). In-4° de VIII-242 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical 1959.

celles qui proviennent principalement de Nippur et sont en ancien babylonien; les fouilles de Tell Harmal, près de Baghdad, ont mis au jour des duplicats de ces séries en ancien babylonien. Avec sa maîtrise accoutumée, B. Landsberger nous livre, parfaitement élaboré, tout cet énorme matériel, réparti entre tant de musées et de collections.

R. T.

Égyptologie. — Il y a quelques années paraissait, en Allemagne, un *Petit Dictionnaire de l'Égyptologie* [1] dans lequel on trouvait, malgré d'inévitables lacunes dues en bonne partie à l'exiguïté du format, d'abondants renseignements bibliographiques sur l'Égypte, son histoire, sa géographie, sa religion et les égyptologues les plus renommés du passé.

Très différent dans sa conception est le *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne* publié par M. G. Posener, assisté de MM. S. Sauneron et J. Yoyotte [2]. M. Posener, Directeur d'Études à l'École pratique des Hautes Études, est bien connu par ses travaux sur la littérature égyptienne, dont il recueille pieusement les *membra disjecta* sur les ostraca hiératiques, et sa publication des Textes d'exécration. Ses deux principaux collaborateurs, qui furent aussi ses élèves, ont déjà beaucoup écrit, et souvent en amicale collaboration, dans les revues égyptologiques. C'est dire que l'ouvrage est fait de main d'ouvrier et doit inspirer à ceux qui l'utiliseront la plus grande confiance.

L'entreprise était périlleuse, car traiter de la civilisation égyptienne, c'était aussi s'astreindre à remonter à quelque 3 500 ans avant notre ère et à étudier ce que les diverses sciences nous ont appris de la géographie, du climat, de la faune, de la flore et du peuplement de la Vallée du Nil : tous éléments qui ont influé sur les structures de la vie pharaonique et conditionné l'élaboration de sa religion et de son art. C'est cette vaste synthèse que se sont partagée les trois savants que nous avons dit, M. Posener s'étant réservé, avec la direction, les articles concernant la littérature, l'histoire de la XII^e^ dyn. et de la période perse. S. Sauneron, à qui l'on doit un charmant petit livre sur les *Prêtres de l'Ancienne Égypte*, s'est vu, comme il sied, confier le domaine religieux : dieux, culte et sacerdoce; et J. Yoyotte a assumé le reste soit, si mon compte est exact, un peu plus de la moitié des notices.

Ce *Dictionnaire* couvre donc tout ce qu'on sait, à l'heure actuelle, de la civilisation égyptienne. On y trouve même des notices comme *Anthropophagie; Érotisme; Famine; Grève; Ivresse; Poste; Tourisme* qui ne figuraient pas jusqu'ici dans les ouvrages d'égyptologie. Chaque article est rédigé avec un soin extrême et se lit avec profit et plaisir, car le souci de la rigueur scientifique s'y allie constamment à celui de la forme littéraire.

Deux *Index* sont consacrés, l'un aux noms propres : Divinités, personnages, noms géographiques et ethniques, et l'autre aux noms communs : vie quotidienne, objets, faits et idées. Dans chacun d'eux les caractères gras sont réservés aux noms qui ont fait l'objet d'un article et les caractères ordinaires à ceux qui ont été mentionnés dans le cours des notices. Il faut noter, enfin, la place importante

Helck-Otto, *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie*, 1956.

[1] *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne* par G. Posener, en collaboration avec S. Sauneron et J. Yoyotte. In-4° de 336 p.; 145 illustrations en couleur; 170 illustrations en noir. Paris, F. Hazan, 1960. Il faut aussi mentionner, parmi les collaborateurs, I. E. S. Edwards *(Pyramides)*, J. Doresse *(Coptes)* et F. Le Lionnais *(Mathématiques)*.

accordée à l'illustration. Celle-ci, en noir et en couleurs [1], toujours judicieusement choisie [2], éclaire le texte en même temps qu'elle permet de se faire une idée de l'art égyptien.

On pourra regretter l'absence de bibliographie, mais le grand public auquel l'ouvrage est surtout destiné n'en aurait probablement eu cure. Quant aux spécialistes qui le consulteront, eux aussi, avec fruit, elle leur est familière.

Après cet aperçu général je voudrais signaler, sur quelques points, touchant la Bible ou non, la position adoptée par les auteurs. Pour J.Y. l'installation des Israélites en Égypte eut lieu probablement à l'époque des Hyksôs. Leur fuite du pays de Goshen eut certainement lieu sous la XIX^e^ dyn. (p. 108 *c*). Le début de la persécution aurait eu lieu sous Séti I^er^ et la libération vers 1290 av. J.-C. (p. 109 *b*).

A propos de la situation de la ville de Ramsès le même auteur, qui fut le collaborateur du Prof. Montet à Tanis, n'ose se prononcer. Voici ce qu'il en dit : « La localisation de cette splendide résidence, construite par Ramsès II dans le delta oriental, a donné lieu à une discussion courtoise mais interminable. Deux sites se disputent l'honneur d'avoir été Pi-Ramsès. Pierre Montet tient pour Tanis. Mahmoud Hamza, le R. P. Couroyer, Labib Habachi défendent Qantir. Les arguments, fort séduisants, et les objections, fort pertinentes, s'équilibrent. Le débat n'est pas clos, d'autant que la fouille des deux sites, séparés par une vingtaine de kilomètres, est loin d'être achevée. On aura garde d'oublier, d'ailleurs, que le grand Ramsès créa tant de localités portant son nom qu'il n'est même pas sûr que la Ramsès biblique ait été la même que l'illustre capitale de Pi-Ramsès » (p. 245 *a*) [3].

On remarquera les conclusions de l'étude de S. S. sur une notion qui se laisse malaisément cerner : celle de *Maât*. Elle est à la fois Justice et Vérité, mais aussi équilibre de l'Univers, le rapport harmonieux de ses éléments, leur nécessaire cohésion, indispensable au maintien des formes créées. *Maât* c'est, à la fois, l'ordre universel, et l'éthique qui consiste à agir, en toute circonstance, en accord avec la conscience que l'on a de cet ordre universel (p. 156 *c*).

Je mentionnerai, enfin, l'article dans lequel S. S. expose le résultat de ses recherches sur *Dieu*. A côté du polythéisme égyptien provenant de la multiplicité des tribus qui se sont implantées dans la Vallée du Nil, peut-on parler de monothéisme comme l'a proposé le Ch. Drioton? Pour S. S. la notion abstraite de divinité *ntr* « servait de terme commun pour désigner chacun des dieux, quel que fût son nom, faisant, en quelque sorte, la somme de ce que tous avaient en commun » (p. 87 *b*). Le mot *ntr* « s'il peut évidemment servir à désigner individuellement chaque dieu en évitant de répéter son nom, mène aussi, et très rapidement, à la conception d'une puissance divine indépendante, de laquelle participe évidemment tout dieu nominalement désigné, mais qui transcende ces formes multiples, en ce qu'elle peut s'appliquer à chacune d'entre elles, sans pour cela en comporter les limitations. Cette croyance à l'existence d'une « force divine » indéterminée,

[1] Due en très grande partie à Simone Lacouture et H. Mékhitarian.

[2] Par R. Maillard.

[3] Si Ramsès II donna son nom à de nombreuses localités, il n'y en eut qu'une, dans le Delta oriental, qui fut et demeura célèbre : Pi-Ramsès. Il me paraît donc difficile de supposer que la Ramsès biblique, située, elle aussi, dans le Delta oriental, fut une obscure localité et non celle que célébraient, à l'envi, les panégyristes officiels.

impersonnelle [1], présente en chaque dieu individuel, mais universelle, et largement répandue au-delà de ses diverses formes visibles, fut un élément essentiel de la pensée religieuse en Égypte. C'est par elle que l'on peut, *dans une certaine mesure* [2], parler d'un monothéisme égyptien, constamment parallèle au polythéisme évident des cultes matériels » (p. 87 *b*, *c*). Pour S. S. c'est là le *Dieu des Sages* et c'est à dessein qu'il a souligné « impersonnel », car « monothéisme », au sens précis du mot, ne peut s'entendre que d'un Dieu non seulement unique, excluant l'existence de tout autre Dieu, mais personnel, comme l'était Yahvé en Israël. S. S. se sépare donc du Ch. Drioton et rejoint pratiquement la théorie de Gunn pour qui, sous le mot *ntr*, chaque fidèle pouvait mettre tel dieu qui lui semblait bon : Amon, Rê, Ptah, Thoth, etc... Le problème du monothéisme égyptien reste posé : la présente étude, très nuancée, apporte à sa solution une contribution de premier ordre.

Nous ne pouvons que souhaiter à ce *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne* tout le succès que sa haute tenue lui mérite.

B. Couroyer

Patristique. — Sous le titre un peu ambigu de *Nos Pères dans la foi* [3], le P. Bruno Vandenberghe, O. P., offre à un public large, mais cultivé, un petit panorama des cinq premiers siècles chrétiens. Titre ambigu, disons-nous, car il suggère de prime abord les grandes figures des Patriarches de l'Ancien Testament, à commencer par Abraham; mais titre parfaitement applicable néanmoins aux Pères de l'Église. L'auteur s'en explique dans sa préface : en confrontant leur foi avec les philosophies et les sciences de leur temps, les premiers Pères ont fait plus et mieux qu'un simple travail d'apologétique : ils ont installé la foi au centre même de cette culture dont nous vivons encore en grande partie. Il était donc utile de présenter au public chrétien des esquisses, même sommaires, des plus grands noms de la patristique. Douze d'entre eux ont été retenus : S. Clément de Rome, S. Ignace d'Antioche, S. Polycarpe de Smyrne, S. Justin, S. Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, S. Hippolyte de Rome, S. Cyprien de Carthage, S. Augustin et S. Cyrille d'Alexandrie. Après avoir tracé très rapidement l'histoire de leur époque, l'Auteur nous dit, de chacun d'eux, quel homme il fut, le rôle qu'il joua, la synthèse théologique qu'il bâtit, la vie intérieure qui l'anima. Pour certains l'exposé peut n'être qu'un commentaire de leur œuvre (ainsi, pour S. Clément de Rome), pour d'autres il s'étend jusqu'à des perspectives beaucoup plus vastes (ainsi à propos de l' « humanisme chrétien » de Clément d'Alexandrie). A une information sûre, dont il ne fait heureusement pas étalage, l'A. a le mérite de joindre une description vivante de ses personnages; ce n'est pas là le moindre attrait de ce petit livre.

J.-P. Charlier

Il y a déjà quarante ans, l'édition du *Contra Eunomium* par W. Jaeger (Weidmann, Berlin 1921) avait jeté les bases d'une édition critique des *œuvres de Grégoire de Nysse*. C'est cette édition qui est ici reproduite, sans changements

[1] C'est l'auteur qui souligne.

[2] C'est moi qui souligne.

[3] B. H. Vandenberghe, *Onze Vaders in het Geloof*. In-12 de 175 [p. Antwerpen, 't Groeit, 1956. — Prix : broché 60 fr. belges; relié 70 fr. b.

notables [1]. A vrai dire, il n'y en avait guère non plus à apporter, et ce qu'on souhaitait plutôt, c'était que cette grande entreprise, dont les commencements justifiaient toutes les attentes, pût un jour être menée à bonne fin. Mais bien des circonstances ont longtemps paru contraires, dont la moindre n'était pas le rapide épuisement des fonds de soutien. Le Professeur Jaeger n'avait cependant jamais abandonné l'espoir de voir son projet se réaliser. Sa confiance était soutenue par une appréciation croissante de l'importance de l'héritage théologique de Grégoire de Nysse parmi les multiples influences qui ont pesé sur la formation de l'Orient et de l'Occident chrétiens. C'est grâce à la persévérance du Professeur Jaeger, et sans doute aussi au très grand prestige qu'il s'était acquis dans les lettres grecques, de même qu'à l'intelligente générosité de l'Université d'Harvard et aux collaborations parfaitement compétentes qui se sont offertes de divers côtés depuis vingt ans, que nous pouvons maintenant espérer posséder bientôt la première édition critique des œuvres complètes du grand Cappadocien. En une préface d'une sobriété et d'une élégance toutes classiques, l'illustre éditeur fait le point des travaux en cours. Nous ne pouvons qu'exprimer ici modestement nos vœux pour leur progrès et leur achèvement.

J.-P. Audet

Un des collaborateurs du Professeur Jaeger, le Professeur Hermann Langerbeck de Francfort, nous donne, pour sa part, une édition critique très soignée des quinze homélies de Grégoire de Nysse sur les « mystères du *Cantique des cantiques* » (*Hom.* I p. 15, 1-2) [2]. Le développement de l'apparat suffit à révéler au premier coup d'œil une tradition manuscrite assez confuse (treize manuscrits utilisés, auxquels s'ajoute une ancienne version syriaque). L'éditeur a naturellement cherché à débrouiller l'écheveau. Les conclusions auxquelles il est parvenu sur chacun des témoins comme sur leur situation réciproque sont consignées dans une magistrale introduction (p. VII-LXXXII), toujours claire et même souvent agréable dans la forme, précise dans les notations de détail, modérée autant que perspicace dans le jugement. Cette aisance et cette maturité mettent d'emblée le lecteur en confiance. L'observation fondamentale, c'est qu'il n'y a jamais eu, à la source même de la tradition manuscrite, un « autographe » à la correction duquel l'auteur aurait veillé avec soin personnellement. Pour une large part, l'instabilité du texte remonte donc aux conditions de sa naissance et de sa première diffusion (p. LXVII-LXIX). Les lemmes du *Cantique* n'ont pas été négligés. Dans le choix de leurs variantes propres, l'éditeur s'est laissé guider par le commentaire. C'était le parti raisonnable. La « philosophie du *Cantique des cantiques* » (*Hom.* I p. 17, 11-12) nous est donc ainsi tout entière rendue dans une forme que nous pouvons croire assez proche de celle que l'imagination pieuse de Grégoire lui avait donnée. Je ne sais si cette longue « katharsis » changera beaucoup de choses aux conclusions qui semblent de plus en plus acquises parmi les interprètes. Ce n'est d'ailleurs pas le but premier de telles publications des textes anciens. La pensée de Grégoire possède

[1] Wernerus Jaeger, *Contra Eunomium libri iteratis curis edidit...* (Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, volumen I, Contra Eunomium libros I-II continens). In-8° de XV-409 p. Leiden, E. J. Brill, 1960. — Prix : relié Fl. 48.

[2] Hermannus Langerbeck, *Gregorii Nysseni In Canticum canticorum edidit...* (Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, volumen VI). In-8° de LXXXII-490 p. Leiden, E. J. Brill, 1960. — Prix : relié Fl. 65.

sa valeur propre de témoignage indépendamment du prétexte dont une allégorie trop complaisante a pu la couvrir.

J.-P. A.

Que n'a-t-on pas écrit déjà sur l'*exégèse d'Augustin?* Mais on ne s'était guère arrêté, à vrai dire, aux deux livres sur le *Sermo Domini in monte.* M. Adolf Holl a estimé que cette œuvre de la première période (*c.* 394) méritait d'être tirée de l'obscurité relative où exégètes et historiens de l'exégèse inclinaient à la maintenir[1]. Il lui consacre une courte monographie, dans laquelle une première partie essaie de caractériser, d'abord l'attitude d'Augustin à l'endroit de son texte (p. 15-24), puis le type de texte sur lequel semble reposer le commentaire (p. 29-35). Dans la seconde partie de son étude, l'auteur analyse ensuite les présupposés et les principes herméneutiques d'Augustin (p. 37-58), pour en venir enfin, très rapidement, à l'interprétation même du Sermon sur la montagne (p. 59-66). Le lecteur averti se sentira sans doute gêné, en particulier, par une certaine équivoque persistante dans la discussion relative à la « critique » augustinienne des textes. N'est-ce pas beaucoup dire, en effet, que de parler de « Textkritik » à propos du *De sermone Domini in monte?* Il me semble difficile de voir là autre chose que la pratique courante, et fort empirique, de l'*emendatio*, telle qu'Augustin devait la tenir de sa formation littéraire bien avant d'aborder le texte de la Bible. Surtout, le péril qui guettait un projet comme celui de M. Holl, c'était qu'en définitive on n'aboutisse qu'à répéter, sauf nuances occasionnelles, à propos d'une œuvre mineure, ce que d'autres avaient déjà dit à propos des œuvres majeures. Je n'oserais pas écrire que l'auteur a tout à fait réussi à éviter ce danger.

J.-P. A.

Après le dominicain David Lenfant au XVII^e siècle, et Anna de Lagarde au XIX^e, dont le travail est demeuré inédit, M^lle La Bonnardière a repris sur nouveaux frais l'inventaire des *citations bibliques de saint Augustin*[2]. Il s'agit d'ailleurs de bien autre chose que d'un index scripturaire cumulatif de l'œuvre de l'évêque d'Hippone. M^lle La Bonnardière a voulu faire parler la masse inerte et confuse des références. Ce qu'elle a entrepris de constituer, il y a plusieurs années déjà, c'est donc un répertoire raisonné des citations bibliques d'Augustin, avec l'intention lointaine (est-ce que je me trompe?) d'éclairer dans une certaine mesure par cette voie les mouvants équilibres de l'augustinisme. Ce qui ressort par-dessus tout, en effet, dans les minutieux relevés de l'auteur, c'est un certain « poids » relatif dont les citations scripturaires se sont trouvées lestées les unes par rapport aux autres dans la pensée d'Augustin. J'insisterais d'ailleurs volontiers pour souligner qu'il s'agit le plus souvent de « citations », au sens restreint de ce mot. A cet égard, peut-on dire, par exemple, que saint Augustin cite le « livre » de *Judith* (p. 97)? Il cite un texte de l' « Écriture » qui se trouve matériellement dans le livre de *Judith.* Mais il ne cite pas le « livre » de *Judith* parce que, par hypothèse, celui-ci aurait eu, comme tel, un certain « poids » théologique distinct dans sa pensée. Je

[1] Adolf Holl, *Augustins Bergpredigtexegese nach seinem Frühwerk De Sermone Domini in monte libri duo.* In-8° de 74 p. Vienne, Herder, 1960. Prix : cartonné Schill. 50.

[2] Anne-Marie La Bonnardière, *Biblia Augustiniana, A. T., II, Livres historiques* In-8° de 172 p. Paris, Études augustiniennes, 1960.

veux bien, au surplus, que l'exemple du livre de *Judith* soit un cas extrême. Mais combien de « livres », en réalité, ont pris consistance comme « livres » dans la pensée d'Augustin? N'y a-t-il pas là une apparence contre laquelle nous devons nous tenir en garde? Le phénomène « Écriture », d'une part, avec ses deux unités majeures, Ancien et Nouveau Testament, et le phénomène livres-citations, d'autre part, avec sa prédominance de la citation sur le livre, sont deux phénomènes corrélatifs qui en disent déjà long, à eux seuls, sur la lecture augustinienne de la Bible. Cette suggestion, qui touche l'interprétation générale des résultats (p. 1-9), n'enlève toutefois rien à la validité de la méthode adoptée par M^lle^ La Bonnardière. Rien n'a été épargné pour éviter que le lecteur ne tombe dans les fallacieuses évidences de la statistique. On a, au contraire, partout veillé aux nuances. C'est ainsi qu'une brève introduction spéciale rappelle les circonstances dans lesquelles il apparaît que chaque livre, ou chaque groupe de livres, est entré, de façon durable ou passagère, dans le champ d'intérêt d'Augustin. En outre, chaque citation, reproduite en propres termes si elle n'est pas trop longue, est régulièrement accompagnée de la date approximative de son emploi : ce qui, en plusieurs cas, permet de déceler et de suivre des orientations. Enfin, pour ne pas isoler artificiellement des textes qui, en réalité, n'allaient jamais seuls, une large place a été faite, pour chaque citation, au rappel des passages qui lui étaient plus ou moins directement associés dans l'esprit d'Augustin. Mais seule une pratique assidue de cet excellent instrument de travail pourra révéler tout son prix dans l'exploration des assises les plus profondes de l'augustinisme.

J.-P. A.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). — 8002.
Dépôt légal : 1^er^ trimestre 1961.

ABRÉVIATIONS COURANTES

AA = Annals of Archaeol. and Anthropology.
ASOR = Annual of the Americ. Schools of Oriental Research.
fO = Archiv für Orientforschung.
JA = American Journal of Archaeology.
P = Archiv f. Papyrusforschung.
RW = Archiv f. Religionswissenschaft.
rO = Archiv Orientální.
SAE = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.
ASOR = Bull. of the American Schools of Oriental Research.
CH = Bulletin de Correspondance Hellénique.
iblZ = Biblische Zeitschrift.
iblOr = Bibliotheca Orientalis.
IFAO = Bull. de l'Inst. Franc. d'Archéol. Orientale (le Caire).
yzZ = Byzantinische Zeitschrift.
RAI = C. R. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres.
TR = Harvard Theological Review.
UCA = Hebrew Union College Annual.
LN = Illustrated London News.
A = Journal Asiatique.
AOS = Journ. of the Americ. Orient. Society.
BL = Journal of Biblical Literature.
DI = Jahrb. d. Deutsch. Archäol Inst.
EA = Journ. of Egyptian Archaelogy.
HS = Journal of Hellenic Studies.
NES = Journal of Near Eastern Studies.
POS = Journ. of the Palestine Orient. Society.
QR = Jewish Quarterly Review.
RAS = Journ. of the Royal Asiatic Soc.
TS = Journ. of Theological Studies.
DOG = Mitteil. d. Deutsch. Orient-Gesellschaft.
J = Museum Journal.
UB = Mélanges de l'Univ. St Joseph (Beyrouth).

MVAG = Mitteil. d. Vorderas. Gesellschaft.
NTT = Nederlands Theologisch Tijdschrift.
OC = Oriens Christianus.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQS = Palest. Explor. Fund, Quart. Statement.
PEQ = Palestine Exploration Quarterly.
PW = Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie.
QDAP = Quarterly of the Dep. of Antiq. in Palestine.
RA = Revue d'Assyriol. et d'Archéol. Orientale.
RAr = Revue Archéologique.
RB = Revue Biblique.
REA = Revue des Études Anciennes.
REG = Revue des Études Grecques.
REJ = Revue des Études Juives.
RHA = Revue Hittite et Asianique.
RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions.
RLA = Reallexikon der Assyriologie.
ROC = Revue de l'Orient Chrétien.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RSR = Recherches de Science Religieuse.
SPAW = Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d Wissenschaften.
TLZ = Theologische Literaturzeitung.
TR = Theologische Revue.
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum N. Test.
TZ = Theologische Zeitschrift.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW = Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins.
ZNW = Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft.

TRANSCRIPTIONS

rabe : ء', ب b, ت t, ث ṯ, ج ǧ, ح ḥ, خ ḫ, د d, ذ ḏ, ر r, ز z, س s, ش š, ص ṣ, ض ḍ, ط ṭ, ظ ẓ, ع ʿ, غ ġ, ف f, ق q, ك k, ل l, م m, ن n, ه h, و w, ي i *ou* y, ă : *état absolu* a; *état construit* at.

Voyelles et diphtongues : بَ ba, بِ bi, بُ bu, بَا bā, بِي bī, بُو bū, بَي bay, بَو baw.

ébreu : א *non transcrit*, ב b, ב̲ b, ג g, ג̲ ḡ, ד d, ד̲ ḏ, ה h, ו w, ז z, ח ḥ, ט ṭ, י i *ou* y, כ k, כ̲ *k*, ל l, מ m, נ n, ס s, ע ʿ, פ p, פ̲ f, צ ṣ, ק q, ר r, ש s, שׁ š, ת t, ת̲ ṯ.

Cependant, pour les noms propres, personnels et géographiques, et pour rtains mots usuels, on emploie les formes accoutumées en français.

LIBRAIRIE LECOFFRE, J. GABALDA & Cie, éditeurs
90, rue Bonaparte PARIS (VIe).

COLLECTION DES ÉTUDES BIBLIQUES

Derniers volumes parus :

JEAN LE THÉOLOGIEN

ET SON ÉVANGILE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

par le **R. P. F.-M. BRAUN, O. P.**
Professeur honoraire à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de XVIII-430 pages..... 35 NF

AGAPÈ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

TOME III. ANALYSE DES TEXTES

par le **R. P. C. SPICQ, O. P.**
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse)

Un vol. in-8° raisin de 368 pages..... 34 NF

Vient de paraître, réimpression :

GNOSIS

LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE DANS LES ÉPITRES DE SAINT PAUL

par **DOM JACQUES DUPONT, O. S. B.**
MAITRE EN THÉOLOGIE, LICENCIÉ EN SCIENCES BIBLIQUES

Un volume de 25 × 17 cm. XX-604 pp..... 45 NF

Depuis les travaux de Norden et de Reitzenstein, le terme « GNOSIS » apparaît comme la caractéristique du grand courant de mysticisme qui traverse le monde païen aux approches de notre ère. Beaucoup voulurent alors « connaître Dieu », mais d'une connaissance étant vision lumineuse et expérience divinisante. C'est à Corinthe que saint Paul a rencontré la « gnose ». Dans la jeune chrétienté hellénistique il se produisait d'étranges phénomènes d'exaltation mystique, où se prolongeaient peut-être telles formes religieuses du paganisme. Le mot « gnosis » surgit brusquement dans ce contexte des charismes. De là l'opinion assez commune que, à l'occasion de ces phénomènes, le christianisme s'était trouvé en contact avec le mysticisme païen.

Le présent ouvrage, reprenant tout ce problème, propose des explications nouvelles. L'étude soigneuse des textes pauliniens place dans une lumière accrue l'enseignement religieux de l'Apôtre. L'ouvrage se termine par un essai de reclassement des valeurs religieuses dans la pensée de saint Paul.

C. SPICQ, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1950.

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. – MESNIL (EURE). – 1961